PIERO MARTINETTI

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA R. UNIVERSITÀ DI MILANO

LA LIBERTÀ

MILANO

LIBRERIA EDITRICE LOMBARDA

1928

INTRODUZIONE

Il problema della libertà umana non è un problema psicologico. Sebbene esso si connetta con lo studio della volontà e la sua soluzione si richiami in apparenza alla osservazione interiore, esso si intreccia in modo indissolubile con le questioni metafisiche più profonde e non è se non un momento particolare di un problema più vasto che si estende a tutta la realtà. Come può infatti l'attività dell'uomo venir divelta dal divenire della realtà universale di cui l'essere suo fa parte? L'attività delle cose obbedisce a leggi che vengono generalmente considerate come determinazioni invariabili rette dal principio generale della causalità: e l'uomo appartiene, almeno per il suo essere fisico, a questa connessione naturale. Ora in quale rapporto sta l'attività interiore, la vita spirituale con questa concatenazione fisica? Obbedisce essa a leggi proprie oppure si piega anch'essa, per quanto soggettivamente si traduca in un senso di libera spontaneità, alle rigorose necessità del divenire naturale? E nell'un caso e nell'altro come si spiega quel senso di spontaneità e di indeterminazione che l'accompagna?

D'altra parte è ben chiaro che il problema del divenire non fa che esprimere da un punto di vista speciale il problema universale della filosofia: che cosa è la realtà? Quale

è il fondamento ultimo, irreducibile della realtà in cui viviamo? La distinzione dell'essere dall'agire, delle cose dagli eventi non è in ultima analisi che molto relativa. Se noi indaghiamo che cosa è ciò che costituisce l'agire di una cosa vi troviamo in fondo l'essere: ma se noi cerchiamo di analizzare l'essere di un oggetto, che cosa vi troviamo in fondo se non l'agire? Il fondamento stabile delle qualità e delle azioni ci sfugge costantemente e noi non siamo mai in presenza di altro che delle qualità, la cui realtà riposa in ultimo sopra un rapporto, sopra un'azione.

Non deve perciò recarci meraviglia il fatto che la storia della filosofia ci presenti una specie di parallelismo quasi costante fra la soluzione del problema della libertà e quella dei problemi metafisici fondamentali. Il sistema della necessità si accompagna regolarmente con una concezione naturalistica: l'unica eccezione veramente notevole è quella di Epicuro ed è del resto perfettamente comprensibile ove si pensi che l'idea cardinale della dottrina epicurea deve esser cercata non nella sua fisica materialistica, ma nelle sue preoccupazioni etiche. Le concezioni spiritualistiche ed idealistiche si accordano invece in genere nel riconoscere la libertà come una proprietà caratteristica dello spirito: sia che, guidate da considerazioni di natura etica, estendano questo carattere anche agli spiriti finiti, sia che, preoccupate sopratutto di mantenere l'assoluta realtà ed unità dello spirito, subordinino tutte le attività finite alla necessità assoluta di un volere che è in se stesso perfettamente incondizionato. I teologi della Riforma, da Lutero e Calvino fino a Jonathan Edwards, non possono venir messi in un fascio coi puri deterministi: la loro negazione del libero arbitrio ha la sua ragione nella posizione di un arbitrio divino sconfinato: il « *quia voluit* » di Calvino è anch'esso una concezione teologica della libertà assoluta dello spirito.

D'altra parte il problema della libertà umana è intimamente intrecciato con una folla di altri problemi, la cui soluzione dipende ugualmente da quella delle questioni metafisiche fondamentali. L'attività volontaria dell'uomo è alla

sua volta il fondamento di una serie di attività che sono per la vita umana della più alta importanza: la morale, il diritto, la religione. Quindi una separazione del problema della libertà dai problemi etici e religiosi è impossibile: la determinazione dei concetti di responsabilità, di pena, di libertà civile e religiosa, dipende essenzialmente dal modo con cui è concepita la libertà del volere; e per contro non è possibile determinare il concetto della libertà senza tener conto del fatto morale e religioso per cui la libertà è o sembra essere un postulato necessario.

La difficoltà di un esame e di una soluzione del problema della libertà isolatamente dal resto della filosofia sono quindi accresciute dal fatto che esso implica continuamente concetti e presupposti i quali non vi appartengono direttamente: il problema della conoscenza, il problema della causa, i problemi teologici hanno per esso un'importanza essenziale. D'altra parte è impossibile trattare della libertà del volere senza presupporre una teoria della volontà: una parte della psicologia che dà luogo anche oggi a divergenze fondamentali. Forza sarà quindi, volendo prendere in considerazione il problema della libertà fuori della concatenazione naturale dei problemi filosofici, rinunciare a molte discussioni, accettare come dati molti presupposti, la cui dimostrazione condurrebbe troppo lontano: e d'altro lato introdurre di mano in mano che la teoria lo esige disquisizioni accessorie, brevi richiami ad altre teorie, riconnettere con brevi digressioni la dottrina della libertà ai punti essenziali da cui dipende. Questo potrà rendere l'esposizione più faticosa e più aspra per il lettore, ma non costituirà, in virtù appunto della unità essenziale della filosofia, uno svantaggio per la teoria. Un sistema filosofico bene organizzato è come il mondo intelligibile di Leibniz: ogni punto vi richiama il tutto ed in ogni punto un occhio chiaroveggente può leggere la storia del tutto. Se anche alcuni punti saranno soltanto abbozzati o lontanamente accennati, nulla di veramente essenziale dovrà mancare: il lettore dovrà intravedere nello sfondo una teoria completa della realtà, di cui un ca-

pitolo solo, quello relativo alla libertà, è stato accuratamente e completamente svolto.

A supplire a quanto avesse di manchevole sotto questo primo aspetto la teoria, è stata premessa una rassegna storica delle dottrine filosofiche sulla libertà: rassegna che è anche un tentativo di classificazione delle teorie e di analisi preliminare dei problemi. Niente giova infatti quanto il richiamo e l'esame dei grandi sistemi del passato a mettere i problemi sotto la vera luce, a considerarli sotto tutti i loro aspetti, a scoprirne le difficoltà, ad evitare ripetizioni inutili — per quanto almeno ciò è possibile in queste eterne questioni che ritornano sempre identiche, sotto forme diverse, ad ogni secolo. Una filosofia separata dalla tradizione filosofica è sempre opera puerile ed inutile, piena di vanità e di illusioni. Perchè un altro vantaggio — e non il minore — dell'approfondimento nel passato è anche questo: che esso rende più modesti e più indifferenti, meno accessibili ai sentimenti personali e più invece alla serena soddisfazione di continuare in silenzio con umili fatiche un'opera immortale.

PARTE PRIMA

CAPITOLO PRIMO.

L' indeterminismo teologico.

La dottrina della libertà del volere nel senso della sua indeterminazione, della sua non necessitazione da parte degli antecedenti causali è stata variamente e più o meno conseguentemente formulata. Ciò che essenzialmente la caratterizza è però sempre questa affermazione: che la volontà umana non solo è libera da ogni stimolo o potenza esterna, ma anche dai movimenti interiori, mentali; anche i motivi stimolano, ma non necessitano la decisione, la quale dipende soltanto dal soggetto volente ed inizia perciò in certo modo una nuova serie nel divenire. Poichè la decisione non è la somma o la risultante dei suoi antecedenti, essa è naturalmente imprevedibile con precisione: le azioni umane sono sempre qualche cosa di puramente contingente. Il sentimento di libertà che noi proviamo, la coscienza che noi abbiamo di potere in un dato momento fare o non fare, il senso della responsabilità che ciascuno prova dopo aver compiuto un'azione moralmente buona o cattiva, il fatto della legislazione civile e religiosa sono altrettanti argomenti che provano, secondo l'indeterminismo, che l'uomo è realmente il principio della propria attività.

Questa dottrina deve però anche venir precisata da un altro punto di vista che viene generalmente meno considerato. La volontà umana non deve soltanto venir osservata

nel suo rapporto con gli agenti esterni ed interni che la sollecitano, ma anche con il principio che la crea o la costituisce; se l'uomo non è un essere isolato che abbia posto da sè la propria esistenza, ma è la manifestazione o la creazione di un principio unico, al quale deve ricondursi ogni realtà ed ogni attività, in quale rapporto starà la sua volontà con questo principio? L'indeterminismo deve assicurare la libertà di decisione non solo contro la coazione esterna (determinismo fisico) ed interna (determinismo psicologico), ma anche contro la coazione che ad essa verrebbe dal suo principio creatore (determinismo teologico), riservando alla volontà creata un campo suo d'azione o quanto meno una possibilità d'assenso, che sia un atto esclusivamente suo. Questo aspetto del problema è stato trattato più dai teologi che dai filosofi (teoria della grazia, del consenso della prescienza divina con la libertà): ed ancora ha poche volte trovato una soluzione decisa e coerente. Preoccupati ad un tempo dal desiderio di mantenere in tutta la sua integrità la perfezione divina e di salvare la libertà umana, senza di cui il problema della moralità presenta difficoltà insolubili, i teologi hanno generalmente cercato di accordare l'una e l'altra, assumendo un'ambigua posizione intermedia o rinunciando esplicitamente ad ogni conciliazione e cercando un rifugio nella onnipotenza di Dio.

•

Noi troviamo per la prima volta filosoficamente formulata la teoria della libertà del volere in Aristotele (*De An.*, III, 10; *Eth. Nic.*, III, 1-7). La rappresentazione del bene muove la parte appetitiva dell'anima, il desiderio, e per mezzo di esso gli organi corporei: quest'attività procedente dalla spontaneità interiore, indipendente da ogni coazione, è l'attività volontaria. Ma la rappresentazione del bene può essere data dal senso o dall'intelletto: il desiderio mosso dal senso è il desiderio irrazionale, che, come Platone, anche

Aristotele distingue in cupidigia ed ira: il desiderio mosso dall'intelligenza è la libera volontà. Laddove il desiderio irrazionale si muove necessariamente in una direzione unica, la libera volontà, per la sua connessione con l'intelligenza, contiene in sè una possibilità di più determinazioni, di fronte alle quali è in facoltà sua il decidere. In questa libera decisione confluisce certamente anche la motivazione razionale, come elemento essenziale, ma senza introdurre alcuna necessitazione: la libera volontà non è un pensare volente (come nel peripatetismo posteriore), ma un volere pensante. Che la volontà dell'uomo sia dotata di questa facoltà di decidere fra il bene e il male è ferma convinzione d'Aristotele: non altrimenti si potrebbe spiegare la responsabilità, su cui si fondano la legislazione ed i sentimenti generali di approvazione e di disapprovazione morale. L'affermazione della libertà del volere ha in Aristotele ragioni più pratiche che metafisiche: il problema non è stato da lui bene chiarito sotto questo secondo aspetto. La sua concezione generale doveva condurlo infatti piuttosto verso il determinismo: secondo la sua dottrina tutti gli esseri sono mossi dal primo motore: anche l'attività dell'uomo è un tendere verso il bene che per esso gli si rivela. Da questo punto di vista si comprende come Cicerone abbia posto Aristotele tra i fautori della necessità e del fato (1). Aristotele scioglie di passaggio la difficoltà col dire che l'uomo può scegliere un bene inferiore al quale egli dà un valore superiore a quello del bene

---

(1) Se Aristotele sia per il determinismo o per l'indeterminismo è una questione da lungo tempo agitata. Gli interpreti greci, gli scolastici, i recenti sono in genere d'accordo nel considerare Aristotele come un difensore della libertà del volere: si veda la letteratura in M. Wittmann, *Aristoteles und die Willensfreiheit*, 1921, p. 4-5. Per la tesi del determinismo stanno invece H. Hildebrand, *Aristoteles' Stellung zum Determinismus und Indeterminismus*, 1884; R. Löning, *Die Zurechnungslehre d. Aristoteles*, 1903 e F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschanung*, 1911. La verità è probabilmente quella già espressa da Pomponazzi (*De fato*, 1567, lib. III, cap. 10): che le premesse del sistema avrebbero dovuto condurlo al determinismo: ma che egli, per preoccupazioni morali, si pronunziò in senso contrario.

vero (*Eth. Nic.* III, 5): in questo modo la libertà è trasferita dall'azione nell'apprezzamento, il giudizio di valore è trasformato in vera capacità di errare, di illudere se stesso: il bene diventa qualche cosa di necessario e solo il male è dovuto a libera elezione. Ma soltanto la speculazione posteriore, a cominciare dallo stoicismo, doveva mettere in luce questo aspetto del problema.

Un altro difensore della libertà del volere nella filosofia greca è Epicuro: ciò che può destare fino ad un certo punto meraviglia, perchè il suo atomismo avrebbe dovuto più naturalmente condurlo a stabilire quella stessa necessità universale e ferrea che è posta da Democrito come legge delle cose. Ma questo vivo interesse per la libertà si spiega, come osserva lo Zeller (1), con le vive preoccupazioni pratiche che stanno a fondamento del sistema. Una necessità universale, sia pure pensata come il destino degli Stoici, imporrebbe pur sempre alla volontà umana una schiavitù intollerabile e renderebbe impossibile quell'ideale di libertà interiore, di serenità e di indipendenza, in cui egli vede l'immagine del saggio. Appunto per questo Epicuro si sforza di liberare l'umanità dal timore degli Dei, che egli considera come il più funesto dei pregiudizi: gli Dei vivono beati e non si curano delle cose umane.

Ma come si può conciliare questa fede nella libertà con la sua fisica atomistica? Essendo l'anima composta anch'essa di atomi, anche i suoi movimenti dovrebbero seguire le leggi dei movimenti e delle combinazioni atomiche. A questa difficoltà Epicuro sfugge non con l'eccettuare l'agire umano dalla concatenazione universale, ma col porre in questa medesima un principio d'indeterminazione: gli atomi non sono soggetti in modo immutabile all'azione della gravità, ma possono declinare impercettibilmente, nella caduta, dalla perpendicolare. Che gli atomi conservino anche appresso, come il Guyau vorrebbe, questa facoltà di declinazione, non appare probabile: nè del resto questa identificazione della

---

(1) Zeller, *Phil. d. Gr.* III, 1ª, 425 nota.

libertà con una spontaneità arbitraria, può essere sostenuta. Questa spontaneità è una cosa sola con l'indeterminazione assoluta, cioè con il caso: ora il caso contraddice alla necessità, ma non per questo è libertà (1). La libertà umana non consiste perciò in questa semplice indeterminazione fisica: bisogna ammettere che secondo Epicuro il principio degli atti liberi procede dalla volontà — *ex animi voluntate* — e che la loro esplicazione nei movimenti delle membra è resa possibile dal fatto della indeterminazione dei movimenti corporei.

Tra i difensori della libertà debbono essere posti, accanto agli Epicurei, gli Accademici e gli Scettici: Carneade in modo speciale rivolge la sua critica contro la teoria stoica del fato, pur rigettando nello stesso tempo la contingenza assoluta epicurea: senza voler dare una spiegazione filosofica della libertà, egli pose l'autonomia della volontà come una credenza pratica necessaria (2). Un riassunto di queste discussioni e nello stesso tempo un'apologia in favore della libertà ci ha lasciato il grande commentatore di Aristotele, Alessandro di Afrodisia (circa 200 d. C.) nel suo Trattato del destino (3). Alessandro vi combatte la dottrina stoica del fato: e comincia col mostrare che ad esso è irriducibile il caso: non è vero che noi riferiamo al caso gli eventi dei quali ignoriamo le cause (cap. 7-10). Col fato è inconciliabile anche la libertà, che Alessandro intende nel senso di libertà d'indifferenza, di fare e di non fare. Egli distingue, come Aristotele, l'attività spontanea dalla attività libera: l'attività libera è l'elezione razionale e non può quindi ridursi alla semplice coscienza della spontaneità nell'agire che è propria dell'uomo: perchè questa sarebbe pur sempre necessaria, laddove la facoltà di elezione implica che si possa fare e non fare (c. 11-14). L'azione libera non è senza causa: essa

---

(1) Bayle, *Dictionn.*, 1734, II, p. 750-751.

(2) Credaro, *Il problema della libertà nella filosofia dei Greci*, 1892, p. 36 ss.

(3) Tr. fr. Nourrisson, 1870.

ha la sua causa nell'uomo, nella ragione, cui è inerente la facoltà di scegliere fra più azioni possibili (c. 15). Il negare all'uomo la libertà sconvolgerebbe tutto il nostro modo di pensare e di agire: del resto coloro stessi che la negano agiscono come se la riconoscessero (16-18). Senza di essa la pena e la responsabilità non avrebbero più senso (c. 19-20). Nei capitoli che seguono l'autore combatte la dottrina stoica della concatenazione universale, su cui è fondata la dottrina del destino (c. 21-25); quindi ritorna sugli assurdi che nascerebbero per la vita morale dalla dottrina della necessità (c. 26-29). Egli si preoccupa anche di conciliare la libertà con la prescienza divina e con la divinazione (30-31): la prescienza del contingente è impossibile e dinanzi all'impossibile s'arresta anche il potere divino. Gli ultimi capitoli sono diretti contro alcuni argomenti particolari degli stoici. Il breve libretto non contiene nulla di nuovo, ma è estremamente interessante come riassunto di tutte le dispute greche intorno alla libertà umana.

L'ultimo dei filosofi greci, Boezio (circa 480-525 d. C.) dedica alla difesa della libertà il quinto libro della sua « Consolazione della filosofia »: nella sua trattazione confluiscono però già preoccupazioni e problemi connessi con la nuova concezione cristiana. Tutto è provvidenzialmente concatenato: il caso non esiste. Esso è dovuto al concorso imprevisto di serie causali diverse: ma anche questo concorso è l'effetto di quell'ordine inevitabile che, discendendo dalla provvidenza divina, assegna ad ogni cosa il suo posto ed il suo momento (*De cons. philos.*, V, 1). Questo però non contraddice alla libertà, che è « *volendi nolendique libertas* » ed è propria di tutti gli esseri razionali, sebbene non di tutti nello stesso grado: perchè essa è pienamente presente solo negli esseri superiori, meno nell'uomo e meno di tutti nell'uomo dedito al vizio. Ma come si concilia questa libertà con la prescienza divina? Boezio si pone il problema in tutta la sua crudezza (ib. V, 5). E se tutto è, come sembra, predisposto da Dio, dove risiede il merito? E quale fondamento hanno le preghiere e la spe-

ranza? Noi siamo qui di fronte a due verità, dice Boezio, che noi non sappiamo conciliare: la mente nostra oppressa dal corpo non riesce a penetrare i reconditi legami che le unificano. Questo solo dobbiamo ritenere, che la semplice prescienza non impone necessità alle cose: « *sicut scientia praesentium rerum nihil his quae fiunt, ita praescientia futurorum nihil his, quae ventura sunt, necessitatis importat* » (V, 7). Anche Boezio si rifugia qui nel concetto dell'eternità divina, dinanzi alla quale tutto è in un eterno presente: il futuro che Dio prevede è per lui come il presente che fluisce dinanzi al nostro sguardo e non ne riceve necessità alcuna (V, 11).

*

La libertà del volere è anche generalmente difesa dai filosofi ebrei del medio evo, Saadja, Iehuda Halevi, Maimonide, Gerson, Joseph Albo, Isaak Abravanel: il solo che faccia eccezione è Chasdai Creskas, precursore in questo, come in altri rispetti, di Spinoza (1). Jehuda Halevi in modo speciale difende il concetto del contingente e pur riconducendo tutto per una concatenazione causale a Dio, ammette che la concatenazione delle cause non costituisce una serie assolutamente necessaria e può dirigersi secondo più direzioni egualmente possibili. Gli argomenti in favore della libertà sono quelli che troviamo anche nella speculazione posteriore: testimonianza della coscienza, esigenze della coscienza morale, passi della Scrittura. Maimonide in modo speciale svolge con molta chiarezza gli argomenti che in favore della libertà possono venir tratti dal fatto dell'educazione, dei premi e delle pene, della legislazione divina: anch'egli fa valere contro il fatalismo il consueto argomento della *ignava ratio*. Nella questione del contrasto della libertà

(1) V. L. Stein, *Die Willensfreiheit und ihr Verhältnis zur göttlichen Prescienz und Providenz bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters*, 1881; Knoller, *Das Problem der Willensfreiheit in der älteren jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters*, 1884.

umana con la predeterminazione universale divina Ibn David (1110?-1180) sacrifica l'omniscienza divina alla libertà. Vi sono, egli dice, due sorta di possibilità: i possibili subbiettivi e gli obbiettivi. I primi soli hanno il loro fondamento nell'ignoranza. Quando gli Spagnuoli dicono: « È possibile che oggi il re di Babilonia sia vivo », si tratta di una possibilità subbiettiva, perchè in quel giorno il re di Babilonia deve essere o morto o vivo e l'incertezza nasce solo dall'ignoranza. Così quando il volgare dice: « È possibile che accada in questo mese un'eclisse ». Ma vi sono anche possibilità obbiettive create da Dio come tali. Di questa natura sono le azioni umane. Esse possono ricevere questa o quella determinazione e Dio stesso non può prevedere quella che saranno per assumere (1). Maimonide ricorre invece all'argomento dell'ignoranza umana: noi non possiamo pretendere di penetrare nella sua natura il sapere divino e perciò non possiamo sapere come esso si concilii con la libertà umana (2). A questa soluzione aderisce anche Abravanel (1437-1509): che riproduce le argomentazioni di Chasdai Creskas contro la limitazione della scienza divina (3).

*

La dottrina cristiana della libertà ha avuto il merito di approfondire singolarmente il problema, mettendone in luce soprattutto l'aspetto metafisico: per quanto la speculazione abbia in essa rivestito un carattere più teologico che filosofico e si sia preoccupata più di stabilire un compromesso fra le diverse verità essenziali alla fede che di ricercarne l'unità e di conciliarle realmente in una soluzione più profonda. Nella posizione prima del problema e dei termini essenziali

---

(1) Knoller *o. c.* 57-58.

(2) Knoller, 84; Maimonide, *La guide des égarés*, tr. Munk, III, 147 ss.

(3) I. Guttmann, *Die religionphilosophische Lehren des Isaak Abravanel*, 1916, 57 ss.

essa si riattacca naturalmente ad Aristotele. La prima determinazione del concetto di libertà avviene per mezzo dei concetti di « volontario », « necessario », « libero ». L'azione *volontaria* è quella che procede spontaneamente da un agente cosciente in modo necessario. « *Voluntarium est cuius principium est in ipso* » (1). Però non basta che un essere si muova secondo le leggi della sua natura perchè l'azione si dica volontaria: bisogna che esso conosca d'agire in virtù d'un fine: « *voluntarium dicitur non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiae* ». L'atto volontario esiste, sebbene imperfetto, anche negli animali. Così può essere necessario e volontario l'atto dell'essere intelligente quando viene dall'interno ed è conforme alla inclinazione della volontà stessa: tale è l'amore con cui l'animo dell'uomo si porta verso il supremo bene: tale è l'amore con cui Dio ama se stesso ed i beati amano Dio. Come si vede, l'atto volontario è anche necessario: esso esclude soltanto la necessità violenta o la coazione. Ma come tale non è libero nel senso che la volontà possa fare o non fare. Tuttavia anche l'atto volontario, quando è perfetta volontà di principii razionali, può esser chiamato libero: libero in senso eminente, non nel senso ordinario. Così Scoto dice che Dio Padre genera liberamente il Figlio: ed anche S. Tommaso usa la parola libertà in questo senso, quando dice che Dio ama se stesso liberamente (2). L'azione *libera* è invece l'azione che procede spontaneamente da un agente cosciente in modo contingente: in quanto non è determinata in un unico senso, ma può indifferentemente rivolgersi, secondo la volontà dell'agente, in questo od in quel senso. Il Suarez la definisce una « *facultas activa quae ex se et ex sua intrinseca ac particulari natura non est determinata ad unum tantum, sed ad operandum et ad non operandum, positis omnibus requisitis ad agendum* ». Essa si oppone quindi alla necessità in tutte

(1) S. Tommaso, *Summa Theol.*, II, 1, qu. 6, a. 1.

(2) Suarez, *Disput. metaph.* I, 457; *De gratia* I, 3. Così anche Molina, *Concordia*, 1595, 7 ss.

le sue forme: esclude la coazione, ma esclude anche la necessità spontanea dell'atto volontario. Essa comprende essenzialmente due facoltà: *la libertas contradictionis seu exercitii, quae est ad actum seu negationem eius* (p. es. amare e non amare) e la *libertas contrarietatis seu specificationis quae est ad actus diversos vel contrarios* (per es. amare oppure odiare etc.). L'atto necessario è l'atto che non può non essere: esso si contrappone naturalmente a ciò che non può essere (l'impossibile) ed a ciò che può non essere (il contingente): esclude quindi assolutamente la libertà (come libertà d'indifferenza) che è contingenza. Il necessario può essere necessario coatto o violento (necessità per coazione) o necessario spontaneo, naturale: che alla sua volta è un *necessarium sine cognitione* (la necessità con cui agiscono le forze della natura) e *necessarium cum cognitione*, (che è l'atto volontario).

Che l'uomo possegga una reale libertà d'indifferenza di fronte agli oggetti del volere, è considerato in generale come una verità assiomatica, assicurata dal consenso dei filosofi, dall'esperienza nostra medesima, dall'impossibilità in cui saremmo altrimenti di spiegare la responsabilità, le pene, etc.: gli scolastici non fanno che ripetere quanto troviamo già largamente esposto nei difensori antichi della libertà, in Alessandro d'Afrodisia ed in altri. Essi vi aggiungono o credono di aggiungervi una prova a priori, celebrata anche dai neoscolastici (1): la quale però, anzichè una prova, è una dichiarazione della costituzione psicologica dell'atto libero. La volontà umana tende necessariamente verso il bene o l'apparenza del bene: se alla volontà si presentasse il bene assoluto, essa ne sarebbe attratta irresistibilmente. Lo stesso si dica delle cose che necessariamente lo condizionano, come l'essere, la vita e simili. L'esperienza ci presenta invece solo dei beni limitati, nei quali la ragione nostra vede per un lato un riflesso del bene assoluto, per l'altro la loro non identità col bene assoluto: onde essa conclude che possono

---

(1) V. per es. MERCIER, *Psychologie* [8], II, 120.

essere voluti perchè sono *un* bene e possono non essere voluti perchè non sono *il bene*. Dinanzi a questo doppio giudizio, la volontà resta indeterminata e libera di determinarsi a volere od a non volere. « *Voluntas de necessitate movetur ab obiecto illo quod est universale bonum, ab ipsa scilicet beatitudine: non autem a particulari bono quod voluntas potest non velle* » (1). La libertà è quindi lo stato della volontà di fronte ai beni finiti che possono essere accettati o respinti secondo che sono considerati in ciò che hanno di bene o di imperfetto. Essa è una conseguenza della ragione: l'animale, schiavo del senso, non può tendere che verso un fine solo, quello che lo domina: l'uomo, come essere razionale, può comparare, decidersi per un oggetto o per l'altro. « *Cognitio intellectualis ita est universalis et perfecta ut propriam rationem finis et mediorum percipiat; et in unoquoque expendere possit quid habeat bonitatis vel malitiae, utilitatis aut incommodi; item quod medium sit necessarium ad finem, quod vero indifferens eo quod alia adhiberi possint; ergo appetitus qui hanc cognitionem sequitur, habet hanc indifferentiam seu perfectam potestatem in appetendo, ut non omne bonum aut omne medium necessario appetat, sed unumquodque juxta rationem boni in eo judicatam; ergo illud bonum quod non judicatur necessarium, sed indifferens, non amatur necessarie, sed libere; atque hac ratione ad rationalem consultationem sequitur electio libera* » (2).

La libertà non è quindi la facoltà di fare il bene od il male, ma facoltà di scegliere questo o quel bene, di fare questo o quello, di fare o di omettere se l'omissione appare come maggior bene. « *Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec eius esset definitio, nec Deus nec angeli qui peccare nequeunt liberum haberent arbitrium, quod nefas est dicere* » (3). Il bene scelto può essere un bene solo per il senso e così comparativamente

(1) S. Tommaso, *S. theol.* II, 1, q. 10, a 2.
(2) Suarez, *Disp. metaph.* I, 439.
(3) S. Anselmo, *De lib. arbit.* I.

un male: ma la volontà per sè tende solo al bene. « *Quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis, nec in malum tendit nisi propter aliquem defectum qui apprehenditur ut bonum, cum non sit voluntas aut electio nisi boni aut apparentis boni: et ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrium in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest* » (1). Non bisogna quindi rappresentarsi la volontà libera come assolutamente indifferente sul tipo di un mobile in equilibrio instabile: essa è un mobile orientato verso il bene assoluto, come l'ago di una bussola verso il nord. La sua indeterminazione nasce da ciò che essa non vede se non dei beni limitati e perciò conserva sempre rispetto ad essi un potere di resistenza di cui nessun motivo è padrone.

Posto questo concetto della libertà, apparirà singolare che essa venga considerata come una perfezione e perciò estesa a Dio e agli angeli (2). Libero della libertà d'arbitrio è anche Dio di fronte alle cose create, delle quali nessuna è necessaria alla sua perfezione. « *Deus liberum arbitrium habet respectu aliorum a se, quae non necessario vult: respectu sui vero nullam libertatem habet cum se necessario velit* » (3). Così gli angeli amano Dio per necessità di natura: ma hanno libertà d'arbitrio per le cose inferiori (4). Ma il libero arbitrio divino non è indifferenza di fronte a più atti od oggetti possibili, ciò che implicherebbe uno stato di potenzialità: esso esprime solo il dominio e l'indipendenza della volontà divina di fronte alle cose create. « [*Voluntas divina*] *de se semper est determinata ad unum; tamen quia obiecta creata sunt illi indifferentia, id satis est ut libere ea velit: idem ergo satis erit ad liberum actum voluntatis* ». La volontà di Dio è perciò libera ed indifferente, ma immutabile e necessaria ad un tempo: « *eius necessitas non est na-*

(1) S. Tommaso, *In sent. dist.* 25, q. 1, a 1.
(2) S. Tommaso, *S. c. gent.* III, 73.
(3) S. Tommaso, *S. theol.* I, qu. 19, a 10.
(4) S. Tommaso, ib. I, qu. 59, a 3.

turae sed immutabilitatis, quae non tollit propriam indifferentiam quam ex se habet res libera » (1).

Una questione essenziale agitata dagli scolastici è quella del rapporto dell'intelligenza e della volontà nell'atto libero. Il movimento della volontà dipende dall'intelligenza perchè il bene non muove la volontà se non in quanto è conosciuto ed apprezzato come bene. Quindi all'atto libero antecede sempre un giudizio di valore: anche l'appetito inferiore muove la volontà attraverso l'intelligenza in quanto l'uomo che ne è dominato giudica conveniente e buono l'oggetto dell'appetito. Se la ragione tacesse del tutto, allora l'appetito sensibile muoverebbe necessariamente; si avrebbe un atto impulsivo, non un atto della volontà libera. La volontà segue necessariamente il giudizio di valore? Secondo alcuni ciò che è giudicato buono muove necessariamente la volontà: quindi la libertà risiede propriamente nel giudizio di valore: la vera causa della libertà è l'intelligenza, la potenza indefinita del nostro spirito che vede nelle perfezioni ed imperfezioni relative degli esseri creati nuove ragioni di accettarli o respingerli: onde quanto più si estende l'intelligenza, tanto più si estende la libertà. Secondo S. Tommaso invece la libertà è nell'intelletto congiuntamente alla volontà. La volontà segue l'intelletto: « *appetitus cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur* »(2). Ma l'intelligenza non determina meccanicamente la volontà: dopo d'aver ricevuto dall'intelligenza la visione dell'oggetto appetibile, la volontà si determina da sè all'atto. Si ha quindi secondo S. Tommaso una cooperazione delle due facoltà in modo che le loro funzioni si confondono e l'intelligenza ha un elemento di volontà (onde il giudizio pratico), la volontà una parte di ragione. La deliberazione è un atto dell'intelligenza, ma colorato di volontà; la decisione è un atto della volontà, ma illuminato dall'intelligenza (3). Così

(1) SUAREZ, *Disp. metaph.*, I, 444-5.
(2) SUAREZ, *Disp. metaph.*, I, 449 ss.
(3) S. TOMMASO, *De veritate*, qu. 22, a. 8.

anche S. Bonaventura. Secondo Scoto invece la conoscenza intellettiva è condizione, ma non causa della volizione: la volontà è per Scoto una facoltà preminente all'intelletto, che si serve del suo ministerio, ma rimane in sè sovrana e anzi dirige l'intelletto stesso secondo le sue tendenze. Così anche il Suarez pone la libertà nella volontà sola. L'intelligenza che mira al vero non è libera perchè non può mai essere indifferente al vero ed al falso. « *Nam si obiecti veritas sit evidens et sufficienter proponatur, ex necessitate naturali praebet assensum: si vero non sit evidens, sed probabilis vel credibilis appareat, non potest sese determinare nisi intercedente voluntate (ut in fide christiana certum est et idem est cum proportione in humana)* » (1). Quindi il Suarez rigetta la dottrina che all'atto di volontà preceda un giudizio pratico (g. di valore) dell'intelletto: posto il quale non si vede come la volontà non dovrebbe seguire necessariamente e così essere priva di libertà. All'atto di volontà antecede un atto intellettivo che giudica della bontà, della convenienza, etc., dell'oggetto e dell'azione, ma che non è un vero e proprio giudizio, una decisione. L'intelletto è dato alla volontà, dice Suarez con S. Bernardo, *ut instruat, non ut destruat;* e la distruggerebbe se le imponesse la necessità della scelta. Coerentemente a ciò Suarez sostiene non essere necessario, ad operare il male, che sia pervertito il giudizio intellettivo: non è vero che si pecchi solo per ignoranza.

Questa dottrina della volontà libera che è mossa necessariamente dal bene supremo e rimane in equilibrio dinanzi ai beni inferiori che hanno rispetto ad esso il carattere di mezzi non assolutamente necessarii, ha le sue difficoltà che vedremo a suo tempo. Ma le difficoltà maggiori nascono quando si vuole determinare il rapporto di questa volontà libera con l'essere creatore perfetto, con la sua onnipotenza e la sua onniscienza: come può coesistere questa autonomia con la perfezione dell'essere unico e supremo al quale appartiene

---

(1) Suarez, *Disput, met.*, I. 452-5; *De gratia*, I, 13. E così anche Molina, *Concordia*, 1595, 9.

ogni attività ed ogni realtà? Questo problema spunta già nel pensiero antico: Cicerone nel *De fato* ed Alessandro d'Afrodisia lo risolvono in favore della libertà, negando a Dio la prescienza degli atti liberi dell'uomo. Esso appare anzi già sotto la forma di un problema logico sollevato da Aristotele e lungamente discusso poi da stoici, epicurei ed accademici. Questo è il problema delle proposizioni contraddittorie delle quali l'una dev'essere vera l'altra falsa. Tale principio applicato al futuro degli atti umani (Tizio tradirà, Tizio non tradirà) implicherebbe che già fin da ora debba essere determinato quale delle due alternative debba necessariamente verificarsi: onde sarebbe tolta la libertà. Questa osservazione implica che il sistema delle verità debba fin d'ora costituire una totalità invariabile (come il mondo dei pensieri divini): nella quale ciò che ha da avvenire deve già trovare il suo posto e la sua determinazione anche se noi non li conosciamo ancora.

Nella scolastica il problema assume naturalmente un aspetto prevalentemente teologico: come si concilia la libertà umana con l'azione divina? Anzi il problema è stato accentuato di preferenza in rispetto ad una parte dell'azione divina: quell'azione sovrannaturale per mezzo di cui Dio guida l'uomo all'eterna salute e che ha ricevuto il nome di *grazia*. Onde le questioni astruse sul rapporto della libertà e della grazia che hanno diviso la cristianità in confessioni ed in sette numerose ed hanno dato origine in ciascuna di esse ad una vasta letteratura.

Ma il problema deve esser posto sotto il suo aspetto più generale che già comprende in sè il nucleo filosofico della questione della grazia (1). Ogni essere non solo sussiste in virtù dell'atto creativo divino, ma ha bisogno, per continuare nell'esistenza, dell'assistenza di Dio che è una vera creazione continua. « *Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse causatum sit proprius effectus eius, sicut*

(1) Si veda specialmente per questo punto SUAREZ, *De concursu, motione et auxilio Dei* in *Opusc. theol.* 1620, p. 1. ss.

ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur, sicut lumen causatum in aëre a sole, quandiu aër illuminatus manet » (1). L'azione divina comprende perciò due momenti: la prima è l'azione generale per cui dà alle cose il primo loro essere: la seconda è l'azione particolare per cui le sostiene e le determina in tutte le loro attività. Così rispetto alla volontà umana si esige un primo concorso di Dio per cui egli muove la nostra volontà verso il bene e mette la nostra volontà in atto. « *Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum: et sine hac universali motione non potest aliquid velle* » (2). In seguito a questa azione o concorso generale di Dio la volontà si muove poi verso questo o quel bene; ma anche in questo suo moto la volontà ha bisogno del concorso di Dio che è il concorso particolare o concomitante che è dato simultaneamente nell'atto umano e che conferisce l'essere alla operazione della volontà. « *Vera et certa doctrina est omnem virtutem creatam atque etiam voluntatem liberam, et ad actus liberos, praeter conservationem sui esse, quam a Deo habet, indigere actuali Dei auxilio vel concursu, quo talis actus vere, proprie ac per se a Deo fiat* » (3). L'azione è unica e procede simultaneamente da Dio e dalla volontà creata: quindi l'influenza di Dio sull'azione non ha luogo per un altro atto diverso; ma è immanente all'azione stessa e la costituisce: il concorso di Dio è la stessa azione della causa seconda in quanto risale, come alla sua causa prima, a Dio. Da questo punto di vista non si può dire nemmeno che l'azione di Dio anteceda quella della creatura: l'antecede per dignità, per eminenza, in senso metafisico, ma non nel tempo, perchè l'azione di Dio è la stessa azione della creatura: come può questa antecedere se stessa?

Ora già in rispetto a questo concorso naturale sorge la

---

(1) S. Tommaso, *S. theol.* I, q. 8, 1.
(2) S. Tommaso ib. II, 1, q. 9, a. 6.
(3) Suarez, *Opusc. theol.*, 10-11.

questione: come può con esso coesistere la libertà dell'uomo? Qui si presenta, sotto l'aspetto metafisico, quella stessa terribile contraddizione, che si offre nella teologia, più sotto l'aspetto morale, con il problema della grazia: se il concorso di Dio appare come qualche cosa di non necessario, anzi di incongruo rispetto a tutte le cause seconde in generale, esso contraddice formalmente alla possibilità delle azioni delle cause libere. Le soluzioni che in questo punto ci offre la metafisica scolastica non sono nè più chiare nè più convincenti delle conciliazioni teologiche della libertà con la grazia (1).

Al concorso naturale, per cui Dio agisce in tutte le cose s'aggiunge nell'uomo il concorso soprannaturale, la grazia. In un certo senso una grazia di Dio è anche lo stesso concorso naturale che egli largisce a tutti gli esseri, la *dilectio aeterna*, per cui Dio ama tutte le cose e dona loro l'essere: ma il linguaggio teologico riserba questo nome a quel concorso, a quella *dilectio specialis*, per cui Dio trae la creatura razionale a partecipare al bene supremo soprannaturale (2). L'uomo ha infatti due fini: la perfezione naturale che può esser raggiunta con i suoi proprii sforzi, la vita eterna che oltrepassa le sue forze. Ciò vale del resto per ogni essere, il quale non può passare al grado superiore che per la potenza di questa natura superiore (3). La grazia è l'aiuto di Dio che permette all'uomo di raggiungere la sua perfezione spirituale, la vita eterna. Questo vale anche dell'uomo nello stato d'innocenza in cui Dio lo aveva creato. L'uomo in questo stato poteva conoscere da sè tutte le verità dell'ordine naturale; poteva amar Dio più di se stesso; adempiere a tutti i precetti della legge, evitare tutti i peccati e raggiungere così con le sue forze la perfezione naturale della sua natura; senza altro aiuto che il concorso naturale di Dio che è necessario ad ogni creatura e senza di cui essa ripiomberebbe nel nulla.

---

(1) SUAREZ, *Disp. metaph.*, I, 503 ss.
(2) S. TOMMASO, *Summa theol.* II, 1, q. 110, a. 1.
(3) S. TOMMASO, *S. c. gent.* III, 147.

La grazia era soltanto necessaria per il compimento soprannaturale della perfezione naturale. Ma nello stato attuale corrotto, in seguito al peccato d'Adamo, l'uomo è diventato anche incapace di raggiungere il bene naturale nella sua totalità e non può più operare che dei beni particolari ed inferiori: « egli è come un uomo malato che può ancora fare qualche movimento, ma non avere il moto perfetto dell'uomo sano » (1). La sua intelligenza è stata oscurata, la sua volontà indebolita: egli può bene ancora evitare qualche peccato, ma non il peccato. Non solo quindi per raggiungere il suo fine eterno, ma anche per condurre una vita buona egli ha al presente bisogno d'un concorso speciale soprannaturale, il quale, in quanto viene all'uomo senza suo merito, è detto grazia (2). Però, nel suo vero e proprio senso, grazia è solo il concorso soprannaturale dato in vista della salute eterna. L'aiuto soprannaturale concesso all'uomo per condurre una vita morale è una grazia, perchè eccede i meriti dell'individuo; ma la grazia data per la salute eterna, è, per la natura del fine, superiore a qualunque possibilità dell'uomo di esserne meritevole: perciò, in quanto eccede le possibilità naturali dell'uomo, è veramente grazia. Ed ancora, è necessaria qui un'ulteriore distinzione. Ogni uomo può, per il dono divino dell'intelligenza, conoscere naturalmente Dio e le sue opere; ma la rivelazione è una comunicazione che Dio fa per via soprannaturale all'uomo, è un conoscere che trascende la natura umana: come tale essa è una grazia (esterna). Ma anche la fede interiore, l'unione con Dio non è una vita che l'uomo possa realizzare da sè per la pura potenza della sua natura; essa è una rinascita soprannaturale, che può aver luogo solo per l'ausilio interiore di Dio: quest'azione diretta e soprannaturale di Dio sulla volontà è una grazia (interna): questa grazia interiore è ciò che i teologi intendono più propriamente per grazia.

Anche in riguardo al concorso soprannaturale della gra-

---

(1) S. Tommaso, *S. theol.* II, 1, qu. 109, a. 2.
(2) S. Tommaso, *S. c. gent.* III, 149-150.

zia ritorna la stessa difficoltà: come si concilia questo concorso con la libertà dell'uomo? L'azione di Dio deve pure in qualche modo lasciare alle cause libere una sfera propria d'azione che giustifichi la natura ad esse attribuita e le sottragga alla rigida necessità che regge le altre cause naturali: perchè altrimenti ogni distinzione fra di esse sarebbe tolta e Dio sarebbe causa diretta del peccato. D'altro lato se si ammette da parte delle creature un principio di indipendenza che sia fondamento del merito, come si può dire ancora che il concorso divino si estenda all'attività della creatura nella sua totalità? I filosofi ed i teologi del cristianesimo si sono sopra questo punto divisi in due correnti ben distinte (1). La distinzione non è spesso molto apparente perchè la preoccupazione loro è sempre quella di trovare una posizione intermedia che salvi il concorso divino e la libertà: ma vi è una linea ben precisa che separa anche le soluzioni più affini. O infatti è realmente salvata una parte sia pur piccola della libertà e allora il concorso divino è determinato, nei suoi particolari dall'iniziativa della creatura; o la predeterminazione da parte di Dio è mantenuta in tutto il suo rigore ed allora la libertà è un nome vano ed è mantenuta soltanto a parole. Tra il molinismo ed il premozionismo non vi è solo una differenza di interpretazione teologica, ma una distinzione filosofica radicale: i molinisti sono indeterministi, i premozionisti professano in realtà il determinismo. Noi non abbiamo qui che da seguire lo svolgimento dell'indirizzo indeterministico.

*

I più antichi padri della Chiesa, prima di Agostino, pure insistendo più o meno energicamente, specialmente nella

---

(1) Questo aveva già con tutta chiarezza veduto A. Arnauld, che riconduce le due correnti ai due rappresentanti estremi: Pelagio e Calvino. S. LAPORTE, *Les verités de la grâce*, 1923, 16-17. Anche il MASSOULIÈ (*Divus Thomas sui interpres*, I, 448) riconosce che tutta la questione si riduce a vedere donde venga la determinazione della volontà: « *utrum a Deo, an vero ab ipsamet voluntate: inter haec duo, cum immediate et directe opponantur, impossibile est medium reperiri* ».

chiesa latina, sull'efficacia della grazia, riconoscono in generale che l'uomo può accogliere gli impulsi o resistervi e perciò ricercano essenzialmente nella volontà individuale la ragione della sua salute e della sua perdizione (1). Origene per esempio parla della necessità della grazia in termini che ricordano S. Agostino: anch'egli insiste sulla necessità di attribuire il bene alla misericordia divina piuttostochè agli sforzi della volontà umana e riconosce che se Dio non crea in noi un cuore puro, nessuna libertà e potenza umana possono bastare a darcelo. Il pilota fa tutto ciò che l'arte comanda per arrivare al porto, ma è Dio che ve lo conduce. L'agricoltore ara e semina, ma è Dio che fa nascere la semente e maturare la messe. Il concorso della potenza divina è indispensabile all'uomo non solo per diventare onesto, ma anche per perseverare: l'uomo giusto cadrebbe se arrogasse a sè solo il merito e perdesse così l'aiuto della grazia divina. Ma questo concorso non è un dono arbitrario di Dio e viene esplicitamente subordinato all'iniziativa umana: a noi sta il cominciare e Dio ci porgerà la mano. « Dio che ha veduto in antecedenza la concatenazione delle cose future ed ha conosciuto l'inclinazione della libertà d'alcuni verso la pietà ed i loro movimenti verso la virtù, li ha conosciuti nella loro tendenza, e, conoscendoli, li ha predestinati ». La prescienza di Dio non necessita la volontà dell'agente, ciò che accade non accade perchè è previsto, ma è previsto perchè deve accadere. Per esempio Giuda avrebbe tradito anche se i profeti non l'avessero predetto: non è dunque perchè i profeti l'hanno predetto che Giuda ha tradito, ma anzi i profeti l'hanno predetto perchè hanno conosciuto in antecedenza ciò che egli doveva fare secondo la malizia del suo cuore (2).

Questa è rimasta anche in appresso la dottrina della

---

(1) C. E. Luthardt, *Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniss zur Gnade*, 1863, 12 ss.

(2) P. Mehlhorn, *Die Lehre v. d. menschlichen Freiheit nach Origenes* (*Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, 1878, p. 234-253); C. Klein, *Die Freiheitslehre d. Origenes*, 1894.

chiesa greca: noi la troviamo presso l'ultimo de' suoi grandi dottori, Giovanni di Damasco († c. 749): il quale si è occupato in modo particolare di questi problemi nella sua polemica contro i Manichei. Anch'egli riconosce che l'uomo, pur avendo bisogno dell'aiuto divino per conquistare la salute, ha però in sè il potere di decidere, con il suo libero arbitrio, del suo destino: egli ripudia ogni predestinazione assoluta anteriore alla previsione dei meriti. Dio offre a tutti, per la sua immensa bontà, i mezzi di salvarsi. A colui che accetta quest'offerta Dio accorda la grazia necessaria per realizzare il bene prescelto. Ma anche il peccatore non è da lui abbandonato: egli fa di tutto per guarirlo e salvarlo e non lo abbandona se non quando la sua volontà malvagia è irreduttibilmente ostinata. « Dio è bene l'autore dei vasi di onore e dei vasi d'ignominia, ma non è lui che li fa onorevoli o spregevoli, bensì la elezione propria di ciascuno » (*De fide orthod.*, IV, 19). La conciliazione della sua prescienza che abbraccia tutte le cose in un eterno presente, con la libertà delle creature, ha luogo come in Origene: Dio è la causa di tutte le cose, di tutto il loro essere e di tutta la loro attività, ma quanto agli atti liberi è l'uomo che decide della loro qualità morale; Dio conosce *a priori* questa decisione, ma non ne è la causa. « Dio prevede tutto, ma non determina tutto » (*De fide orthod.*, II, 30).

•

La questione non venne tuttavia esplicitamente posta che dopo la controversia pelagiana. Pelagio (o almeno l'indirizzo che a lui fa capo) rappresenta, nella gradazione delle opinioni circa la coefficienza della libertà e del concorso divino, uno degli estremi: egli è nella chiesa il più energico assertore della libertà umana. Questa non era in lui una semplice opinione filosofica; come vediamo da altre sue proposizioni e dalla sua condanna delle ricchezze, la sua affermazione della libertà era connessa con una riforma della chiesa, con un rinnovamento del cristianesimo in un senso più etico ed

interiore che rituale ed ecclesiastico. Anche la vita religiosa ha il suo cardine nella libertà morale, che è il privilegio inalienabile della umanità: solo con questo presupposto hanno valore i precetti morali e religiosi. Anch'egli conclude come Kant dal dovere al potere: « *Quaerendum est, utrumne debeat homo sine peccato esse? Procul dubio debet. Si debet, potest; si non potest, ergo non debet* ». Se Dio solo muovesse con la sua grazia il suo buon volere e il nostro retto operare, Dio avrebbe dato i precetti alla sua grazia, non a noi. Dio dà all'uomo solo il fondamento generico della possibilità dell'azione, che poi l'uomo riempie d'un reale contenuto morale. « *Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse, in natura; velle, in arbitrio; esse, in effectu locamus. Primum illud ad Deum proprie pertinet; duo vero reliqua ad hominem referenda sunt* ». Questo è il punto sul quale più energicamente e passionatamente insiste Pelagio nella lettera a Demetriade — il solo scritto suo a noi pervenuto, che ci permetta di penetrarne a fondo lo spirito —: l'autonomia della natura umana, che solo per essa è più vicina a Dio. Anche il poter fare il male è bene: perchè ciò appunto rende migliore il bene. Non sarebbe un merito anche il perseverare nel bene, se non si potesse fare anche il male: solo ciò ha valore, che è opera nostra e sorge dalla nostra natura: « *in his jure laudanda es* (scrive Pelagio a Demetriade), *quae nisi ex te et in te esse non possunt* » (1). La decisione circa il nostro destino riposa interamente sopra la nostra libertà, che è un equilibrio costante fra il bene e il male, « *possibilitas peccandi et non peccandi* »: non solo non vi è predestinazione, ma nemmeno una corruzione originaria ed ereditaria, che inclini verso il male. Il peccato di Adamo è da imputarsi a lui solo e non ai suoi discendenti: la morte non è una conseguenza del suo peccato, perchè egli era stato creato naturalmente soggetto alla morte ed a tutte le miserie della natura umana. Quindi l'uomo venendo al mondo è nello stesso stato in cui era Adamo prima del pec-

(1) PELAGIO, *Ep. ad Demetr.*, c. 14.

cato: la natura dell'uomo è fondamentalmente buona: « *est in anima nostra naturalis quaedam, ut ita dixerim, sanctitas* » (1).

Certo anche Pelagio ammetteva, come fatto, l'universale corruzione degli uomini e il bisogno dell'aiuto divino, della grazia, intendendo con questo nome non solo il dono stesso del libero arbitrio e l'insegnamento e l'esempio di Cristo, ma anche uno speciale aiuto interiore, un'illuminazione dell'intelletto ed un'azione fortificatrice della volontà morale. Ma questo concorso non è assolutamente necessario: l'uomo può conseguire la vita eterna da sè, anche senza il battesimo: come hanno potuto conseguirla i giusti che non hanno conosciuto Cristo. Inoltre questo dono è sempre subordinato alla buona volontà: « *bene libero utentes arbitrio merentur Domini gratia* ». La dottrina di Pelagio concludeva ad un giusto rigorismo morale: l'uomo ha la piena responsabilità delle sue azioni, che non deve essere palliata con nessuna falsa indulgenza: « *in die judici iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed aeternis eos ignibus comburendos* ».

La condanna del pelagianismo non segnò però nella chiesa il trionfo del determinismo agostiniano: l'indirizzo prevalente ne accettò le formule, ma cercò di conciliare con esse anche i diritti della libertà. Così ne sorse una molteplicità di teorie e di posizioni intermedie, le quali differiscono tra loro soltanto nella parte maggiore o minore che è concessa alla libertà dell'uomo, ma s'accordano nell'attribuire, in fatto, l'iniziativa prima dell'attività meritoria dell'uomo alla sua volontà buona, non alla grazia. Questa preminenza viene riconosciuta in modo esplicito dai semipelagiani; i quali ammettono la necessità della grazia per la fede e le opere salutari e riferiscono a Dio tutto il merito della salute: ma salvano il principio della libertà lasciando all'uomo la facoltà di iniziare, con un atto meritorio, il processo di rigenerazione per la grazia. Essi condannano Pelagio, ma pur cercando di conservare le formule agostiniane, respin-

(1) Pelagio, ib., c. 4.

gono egualmente la dottrina agostiniana della predestinazione come un larvato dualismo gnostico, funesto all'energia della volontà morale. Essi si accordano in generale nel ritenere che la natura umana dopo il peccato di Adamo è corrotta ed incapace di perseverare nella pratica della virtù e di conquistare la salute eterna. Però essa ha conservato una certa potenza naturale di fare il bene: è la buona volontà dell'uomo che inizia l'opera della salute; o se pure la conversione è iniziata da Dio (come nel caso di Paolo) la buona volontà dell'uomo è condizione della continuazione dell'aiuto divino. In previsione appunto di questa buona volontà Dio sceglie e predestina e viene in aiuto della volontà umana non soltanto coi doni divini dell'intelligenza, del Vangelo e della legge positiva, ma anche con un grazia interiore che illumina l'intelletto e rafforza la volontà. Questa grazia ci è indispensabile per giungere alla salute; « *dubitari non potest inesse quidem omni animae naturaliter virtutum semina beneficio creatoris inserta, sed nisi haec opitulatione Dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis pervenire non poterunt* » (1). Ma l'ufficio della grazia dipende inizialmente sempre dalla volontà umana: solo per virtù del libero arbitrio l'uomo può rivolgere in sè quel desiderio della fede e della salute che rende efficace la grazia ed apre la via ad ogni ulteriore soccorso. Dio accorda a tutti un certo numero di grazie generali — la stessa buona disposizione della natura, capace di determinarsi per il bene è un dono di Dio; ma Dio elegge quelli che accolgono i suoi doni e perseverano o avrebbero perseverato nel bene per una decisione della loro libera volontà, aiutata dalla grazia, ma non determinata da questa. Come l'occhio non può vedere senza la luce, così la buona operazione della volontà è condizionata dalla grazia: ma come è l'occhio che vede, non la luce, così ciò che opera è la volontà, non la grazia: la volontà opera il bene *con* la grazia. Non può dubitarsi quindi che Dio non abbia voluto salvare tutti gli uomini: quelli solo non sono salvati che non lo hanno voluto

---

(1) CASSIANO, *Collat.* XIII, 9.

Il *miserebor cui voluero* di Paolo vuol dire *miserebor quem justum cognovero, cuius promptam fidem videro, quem praeceptis meis obedire perspexero.* Anche lo stato dei bambini morti senza battesimo dipende dalle opere che avrebbero compiuto se fossero vissuti.

•

La dottrina semipelagiana venne pur essa condannata come un'eresia: ma in fatto si perpetuò, con lievi attenuazioni, nell'insegnamento stesso della chiesa: le formule agostiniane sono conservate, ma il contenuto è semipelagiano. Nei *Moralia* di Gregorio Magno († 604) noi troviamo già sistemato questo compromesso, che diventerà d'ora innanzi la dottrina ufficiale della chiesa. Pur accogliendo la dottrina agostiniana del peccato originale e della *concupiscentia* Gregorio insegna che dopo il peccato la volontà morale è indebolita e come ammalata, ma non morta: l'uomo è ancora libero e perciò atto a cooperare con la grazia (1). La grazia preveniente ci è data senza alcun nostro merito: ma essa eccita, non crea, la volontà buona. « *Superna pietas prius agit aliquid in nobis sine nobis, ut, subsequente quoque nostro libero arbitrio, bonum, quod jam appetimus, agat nobiscum* » (Mor. XVI, 30. Ed altrove (ib. XXXIII, 40): « *Bonum quod agimus est Dei et nostrum*: *Dei per praevenientem gratiam; nostrum per obsequentem liberam volontatem* ». Quindi anche la grazia subsequente non è irresistibile: anche in Gregorio ricorre il paragone, così frequente presso i semipelagiani, dell'attività della grazia con quello d'un medico. La predestinazione è fondata sulla prescienza: del resto anch'egli riconosce che noi parliamo di predestinazione e di prescienza solo dal nostro punto di vista umano legato al tempo, perchè tutto è presente a Dio nella sua eternità: « *in aeternitate eius, modo quodam incomprehensibili, cuncta vo-*

(1) S. F. Wiggers, *Schicksale d. augustin. Anthropologie bis zur Reaktion des Mönchs Gottschalk, in Zeit. f. hist. Theol.*, 1854, 1-42.

lumina saeculorum transeuntia manent, currentia stant ». Noi diciamo impenetrabili i suoi decreti perchè solo Dio, che scruta i cuori, può conoscere la ragione vera del diverso destino degli uomini.

In favore della libertà della creatura si pronunzia anche S. Anselmo nel suo dialogo sul libero arbitrio (1). Il volere svolge da sè la sua attività, sia come tendenza al piacere, sia come tendenza al bene morale: ma è fra queste due tendenze perfettamente arbitro. Anche di fronte all'intelletto esso è del tutto indipendente: l'intelletto lo illumina ma non lo determina. Però anche S. Anselmo inclina a considerare come una perfezione della libertà il non poter peccare: questa è la vera libertà di Dio e dei santi: mentre la facoltà di poter peccare è anzi un'imperfezione della libertà. Questo ravvicinamento della libertà metafisica (libertà d'indifferenza) con la la libertà morale (l'adesione immutabile al bene) non manca d'introdurre qualche confusione nella sua dottrina. La prescienza divina non è che una constatazione di quello che avverrà liberamente da parte dell'uomo: « *sicut videt, ita sunt* ». Come la prescienza di Dio non impone alcuna necessità a ciò che egli farà, così non impone necessità a ciò che farà la creatura. Anche la predestinazione non necessita più che la prescienza: essa predestina il libero come libero. Nè questa libertà è tolta dalla grazia: perchè all'opera della salute cooperano indipendentemente la grazia e la libertà dell'uomo. Certo la grazia ha un'efficacia superiore alla libertà, perchè essa sola rende possibile, dopo il peccato, la volontà buona: ma questa volontà buona, pur essendo eccitata dalla grazia, è qualche cosa che in seguito sta da sè: Dio non può togliere all'uomo la volontà buona contro la volontà sua. La grazia è alla volontà un aiuto a ricuperare la potenza perduta di volgersi al bene; ma questa potenza recuperata, sebbene il recupero suo sia dovuto interamente alla

(1) S. Anselmo, *Dial. de lib. arbitrio in Opera* ed. Migne, I, 490; *De concordia praescientiae Dei cum lib. arbitrio*, ib. 507. Cfr. C. L. Baeumker, *Die Lehre Anselms v. Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit*, 1912.

grazia, è una potenza che vuole anche per virtù sua e non solo per virtù della grazia.

Nello svolgimento della scolastica l'indirizzo agostiniano è rappresentato prevalentemente da Tommaso d'Aquino e dalla sua scuola, l'indirizzo pelagiano dalla scuola francescana con Alessandro di Ales., S. Bonaventura, Duns Scoto, Biel ed i nominali. Dato il formale riconoscimento dell'agostinismo, i due indirizzi non differiscono sensibilmente nei particolari, ma sì nello spirito. Il primo è prettamente agostiniano ed ha il suo cardine nel concetto di Dio come essere assoluto a cui è subordinata totalmente anche la vita morale dell'uomo: il secondo è semipelagiano ed ha il suo cardine nella volontà morale e nella libertà. Alla domanda se la predestinazione sia causa necessaria della salute, Bonaventura risponde negando: essa non è causa della salute se non in quanto tenga conto dei meriti e sia salvo il libero arbitrio. La predestinazione divina non è la sola causa, perchè con essa concorre il libero arbitrio: e la prescienza divina include in sè appunto la conoscenza del libero arbitrio umano, della sua cooperazione e della sua mutabilità (1). Questa è anche la concezione dominante nella scuola scotista. Duns Scoto attribuisce alla volontà un valore ed un'indipendenza maggiore che non S. Tommaso. Benchè la volontà dell'uomo tenda alla beatitudine, essa rimane sempre libera nella sua decisione: anche in presenza del bene, essa può volerlo o non volerlo. Egli accentua la potenza elettiva della volontà anche di fronte all'intelletto; mentre S. Tommaso pone in fondo l'atto umano come determinato dalla ragione, che lo trae necessariamente verso il bene, lasciandogli solo la libertà subordinata di tendere verso questa o quella parvenza del bene, Duns Scoto pone la libertà del volere all'inizio, fa del volere un potere sovrano, il quale è certo sempre illuminato più o meno perfettamente dall'intelletto, ma non è da esso determinato nella sua direzione. Lo stesso deve dirsi della volontà divina, che non è solo un aspetto consecutivo

(1) Bonaventura, *Comm. in Sent.* 1, 40, 2, qu. 1.

e derivato dell'essenza divina, ma ne è anzi il momento primo ed essenziale: la libertà d'indifferenza in Dio non è solo relativo alle cose esteriori, ma è in lui stesso, nella sua natura. Da questa accentuazione dell'arbitrio divino, che può agire come vuole senza peccare, che avrebbe indifferentemente potuto creare o non creare, predestinare o non predestinare, sembra che Scoto avrebbe dovuto essere facilmente condotto alla dottrina della predestinazione assoluta. In questo punto invece egli non si pronunzia apertamente. Dopo d'avere esposto le diverse opinioni più probabili, conclude: « *De istis opinionibus eligatur quae magis placet dum tamen salvetur libertas divina sine aliqua injustitia et alia quae salvanda sunt circa Deum ut liberaliter eligentem* » (1). La maggior parte però dei suoi seguaci lo hanno interpretato, in accordo con il complesso della sua dottrina in senso apertamente semipelagiano. Dio vuole salvare tutti gli uomini e non esclude alcuno dalla salute se non *post praevisa peccata*: quindi concede a tutti la prima grazia senza riguardo al merito. Onde la predestinazione è bensì assoluta: ma implica il concorso da parte nostra e presuppone la prescienza della nostra cooperazione e perseveranza finale nella grazia. Nè questa prescienza lede la libertà: essa è come uno specchio in cui le cose si riflettono, senza che esso influisca su di esse: o come un uomo che da un'alta torre vede simultaneamente tutto ciò che avviene nella pianura sottostante. La visione degli atti liberi e la loro determinazione da parte di Dio ha luogo simultaneamente all'atto, in quel punto (per così dire) dell'eternità che corrisponde al punto del tempo, in cui l'atto avviene, per un concorso e per decreto concomitante: « *Deus enim non decernit futuros actus nostrae libertatis nisi ubi in istanti suae aeternitatis, cui obiective omnia sunt praesentia, videt illam sese libere determinare ad suos actus*: *illam enim non predeterminat physice, sed condeterminat* » (2). Le differenze che distinguono gli scotisti dai semipelagiani sono in

(1) Scoto, *In sent.* I, *dist.* 41.
(2) Frassen, *Scotus Academicus*, 1900, II, 68.

fondo irrilevanti (1) e stanno solo nella parte maggiore o minore che è assegnata alla volontà libera dell'uomo nell'opera della salute. Che l'inizio provenga dalla buona volontà, prima di ogni concorso della grazia, o dalla volontà già fortificata dalla grazia preveniente, che la volontà possa in seguito perseverare con le proprie forze od abbia bisogno, anche in questo, dell'aiuto divino, in fondo, per l'oggetto nostro, poco importa: l'essenziale è che sia questo concorso della volontà il fattore decisivo del destino individuale.

Anche più decisa in questo senso è la dottrina dei nominalisti nella tarda scolastica. Essa limita anche di più il concetto della corruzione dovuta al peccato originale, riducendola a qualche cosa di negativo, alla *carentia justitiae originalis*, al difetto di un dono soprannaturale. Rimasta è quindi la *rectitudo voluntatis*, che permette all'uomo di seguire la ragione e di conseguire la perfezione morale, che sta nell'amare Dio per se stesso più di tutte le cose, *amore amicitiae*. E questa perfezione è essa stessa la condizione dell'avvento della grazia, *dispositio ultima et sufficiens de congruo ad gratiae infusionem*, che sola può rendere meritorio l'atto umano in vista della salute eterna. Ciò non vuol dire che la grazia intervenga solo, come grazia infusa, a compiere la perfezione morale: essa interviene anche a sorreggere la volontà umana nell'opera sua naturale, che, senza di ciò, per la violenza delle passioni, raramente conseguirebbe il suo fine: e strumento di questa grazia *gratis data* è sopratutto la Chiesa. Ma in ogni modo condizione e di questa grazia e della grazia infusa — e quindi della salute eterna — è l'attività morale naturale fondata sulla libera volontà.

•

Questa specie di semipelagianismo attenuato continua ad essere la dottrina della chiesa cattolica durante il secolo XVI: e ciò anche per reazione al rigido agostinismo della teologia riformata. Così l'Anacephalosis di Corrado de Wim-

———

(1) Si cfr. Frassen, ib., 299: *De semipelagianis*.

pina (1460-1531) (1) combatte la teoria luterana del servo arbitrio come una forma perniciosa di fatalismo e ad essa oppone la teoria tradizionale della grazia preveniente, *gratia gratis data*, che aiuta l'uomo a riconquistare la perfezione morale e della grazia infusa, *gratia gratum faciens*, che gli apre la vita eterna. Ma nè il concorso generale nè la grazia tolgono la libertà dell'uomo che nell'opera della salute coopera con Dio: « *Dei enim sumus adiutores* ». Causa della predestinazione è il *bonus vel malus liberi arbitrii usus praescitus*. Solo è accentuata qui l'importanza della grazia preveniente universale, senza di cui l'uomo non potrebbe nemmeno iniziare l'opera della sua rigenerazione morale. Così ancora, senza divergenze essenziali, Giovanni Eck (1486-1543), l'acerrimo avversario di Lutero che pubblicò nel suo *Chrysopassus* le sue lezioni sulla predestinazione tenute nell'Università di Ingolstadt nel 1512 e oppose ai *Loci theologici* di Melancton il suo *Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos*, che ebbe più di cinquanta edizioni nel secolo XVI e tratta nel 30° capitolo del libero arbitrio (2); i teologi lovaniensi Giovanni Driedo (1480-1535) (3) e Alberto Pigge (Pighius) († 1542), i cui dieci libri *De libero arbitrio et gratia divina* (1542) diretti sopratutto contro Calvino provocarono da parte sua il *De aeterna Dei praedestinatione* (1552); il giureconsulto beneventano, Bartolomeo Camerario († 1556), un precursore della teoria della scienza media (4); il senese Ambrogio Catarino (1487-1551), che scrisse contro Lutero e contro Ochino e propose una sua singolare teoria della prede-

---

(1) WIMPINA, *Sectarum, errorum, hallucinationum et schismatum ad haec nostra tempora anacephalosis*, 1528. Cfr. LUTHARDT, o. c., 71 ss.

(2) ECKIUS, *Chrysopassus s. Jakob et Esau. Praedestinationis materia lecta Ingolstadii 1512*, A. Vind. 1514; *Enchiridion locorum communium* 1.ª ed. 1525.

(3) DRIEDO, *De gratia et libero arbitrio*, 2 vol., 1537; *De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae*, 1537.

(4) B. CAMERARII, *De praedestinatione dialogi tres*, 1556; *De libero arbitrio et gratia*, 1556.

stinazione (1); il cardinale Gaspare Contarini (1483-1542) nei suoi libri sul libero arbitrio e sulla predestinazione (2).

Nello stesso ordine d'idee si aggira anche il noto scritto del più illustre degli avversarii di Lutero, Erasmo (3). Anche Erasmo insiste sull'azione autonoma della volontà, assegnando alla grazia la funzione di cooperare alla perfezione morale ed alla salute eterna: egli svolge la comune dottrina semipelagiana con eleganza e con molta abilità, ma non presenta nè filosoficamente nè teologicamente nulla di originale.

È degno di nota che noi incontriamo, in questi primi decenni del secolo, difensori insigni del semipelagianismo comune anche tra i membri di quell'ordine, che nelle controversie teologiche della fine del secolo si schiererà come rappresentante e difensore ardente del nuovo determinismo tomistico. Fra questi merita menzione il cortese avversario di Pomponazzi, il domenicano Crisostomo Iavello (1470-1538) col suo opuscolo *De Dei praedestinatione et reprobatione* (4). Causa della predestinazione è il buon uso del libero arbitrio, come disposizione che prepara la grazia. Questo buon uso ci rende atti a raggiungere una certa perfezione morale: « *ergo sumus sufficientes, etiam remota gratia, producere bonos actus morales et temperate vivere, juste agere, defendere patriam, misereri oppresso* ». Certo anche questo buon uso ha bisogno, per il nostro fine soprannaturale, dell'aiuto

---

(1) A. CATHARINI, *De praescientia et providentia Dei*, 1535; *Summa doctrinae de praedestinatione*, 1550. Egli ammette due specie di predestinazione, l'una *post praevisa merita* per la massa degli uomini che ricevono una grazia sufficiente e poi, con l'aiuto della buona volontà, la grazia efficace; l'altra *ante praevisa merita* per alcuni individui eccezionali (p. es. la vergine Maria). Quest'opinione venne rinnovata da qualche teologo del XVII secolo. Se ne veda la critica in MOLINA, *Concordia*, 317-319.

(2) S. CONTARENI, *Opera*, 1571. I trattati sul libero arbitrio e sulla predestinazione sono riprodotti in francese dal RODOCANACHI, *La reforme en Italie*, 1920, I, 423 ss.

(3) ERASMO, *Diatribe sive collatio de libero arbitrio*, 1528. Si cfr. ZICKENDRAHT, *Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit*, 1909.

(4) IAVELLI, *Opera*, 1580, III, p. 81-86.

di Dio: un tale aiuto, la grazia preveniente, è comune a tutti. Il malvagio respinge da sè questa grazia: in ciò sta la causa della sua dannazione. Una predestinazione arbitraria sarebbe contro la giustizia di Dio: « *si patri non licet generare et nutrire filium ut interficiat eum, multo minus videtur rationabile Deo aliquam animam creare ut damnet et cruciet in aeternum* ». Anzi non si può nemmeno pensare che Dio abbia creato i peccatori pur prevedendo che si sarebbero dannati: questa sarebbe una crudeltà indegna di Dio. Quindi Iavello inclina a credere che anche i pagani possono essere predestinati e salvati. — Così il breve trattato del generale dei Domenicani, Fr. Romeo da Castiglione († 1552) *De libertate operum et necessitate gratiae*, 1538, è rivolto ugualmente contro il fatalismo dei peripatetici del suo tempo (cap. 21-23). Dio concede la grazia e la salute eterna in seguito alla previsione degli atti liberamente compiuti: la sua previsione è una visione sempre uguale, la sua predeterminazione è (conforme al concetto scotistico) una condeterminazione: sì che i suoi atti sono da considerarsi « *potius quasi praesentialiter semper egredientes, quam ut egressi vel egressuri* ». — Ancora nel grande teologo Domenico de Soto (1494-1560), che fu maestro di Bañez come del cardinale Toleto e scrisse il suo libro *De natura et gratia* dopo la sesta sessione del concilio di Trento (1547), dedicandolo al concilio stesso, troviamo, nei punti fondamentali, affermazioni e posizioni che in parte giustificano la pretesa di farne un predecessore di Molina (1). Così egli riconosce che Dio è sempre pronto a salvare chi vuol salvarsi; il convertirsi o non convertirsi dipende dall'assenso dell'uomo, anche se questo assenso consiste solo nel non resistere, nel permettere a Dio di esercitare la sua azione sopra la volontà. E quanto all'obbiezione che allora la volontà di Dio sarebbe subordinata all'uomo, risponde: « *Quidquid Deus vult voluntate absoluta*

(1) G. Schneegans, *Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse*, 1879, 95-101.

et quae dicitur beneplaciti fit justa illud Rom. IX, 19: *Voluntati eius quis resistet? Quando autem cum libero homine concurrit, non vult illud fieri nisi salva humana natura et libera voluntate, quae idcirco resistere Deo potest, ut de Pharaone legitur Exod.* 10 » (*De natura et grat.* I, 16). Ma accanto a queste chiare proposizioni noi troviamo già qui altre proposizioni e soluzioni dirette in senso del tutto diverso, che ci rinviano ai problemi agitati nella teologia post-tridentina, a Molina ed a Bañez.

•

La corrente semipelagiana è rappresentata nell'età moderna dal molinismo. Il violento agostinismo della riforma se, da un lato, aveva provocato una reazione nella teologia cattolica, aveva d'altra parte mostrato la necessità d'una rielaborazione del problema e d'una conciliazione del larvato semipelagianismo della dottrina comune con le esigenze più profonde dell'agostinismo. Ciò avviene nel molinismo, in quanto in esso è riconosciuta l'indipendenza della libertà di fronte alla grazia: ma il complesso di tutte le azioni delle cause libere è poi nuovamente sottoposto all'arbitrio di Dio per la particolare prescienza che egli ne ha nella cosidetta scienza media. La dottrina è stata formulata con profondità e chiarezza dal gesuita Ludovico Molina (1535-1600) nella sua *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (1588): essa ricorre però già, più o meno esplicitamente, in teologi anteriori (p. es. in R. Venosti, *De praedestinatione, gratia et libero arbitrio* l. IV, 1543); anzi, secondo i consoci di Molina, sarebbe già stata insegnata dai primi teologi della compagnia, il cardinale Toleto, Pietro Fonseca, Gregorio di Valenza, L. Lessio (1).

Secondo Molina l'uomo ha perduto, dopo il peccato,

---

(1) SCHNEEGANS, *Weitere Entwickelung der thomistisch-molinistischen Controverse,* 1880, 144 ss.

tutti i doni soprannaturali di Dio: ma la nostra natura è rimasta immutata. L'uomo può ancora restare indeterminato fra il bene e il male, resistere alle tentazioni, adempire i comandamenti divini nella sfera del suo stato naturale. « *Peccatum primi parentis solum in gratuitis nobis nocuit et ob id naturalia in nobis et in angelis post peccatum integra remanserunt, qualia essent suapte natura, si nullo dono supernaturali fuissent affecta* » (1). L'uomo, come essere naturale, è quindi assolutamente libero: del resto Molina concede una certa libertà, od almeno un *vestigium libertatis* anche agli animali (2). Ciò che il peccato di Adamo ha tolto all'uomo sono soltanto le virtù soprannaturali, di cui Dio aveva dotato Adamo per elevarlo verso il suo fine trascendente, che è la vita eterna: la caduta è stato il passaggio dalla comunione col soprannaturale allo stato di pura natura. Però bisogna notare che gli stessi doni soprannaturali esercitano un'influenza fortificatrice sulla natura dell'uomo: la quale quindi per il passaggio al semplice stato di natura subì una decadenza: vi è tra l'uomo naturale (cioè quale sarebbe stato se non avesse mai avuto doni soprannaturali) e l'uomo decaduto la differenza che vi è tra un uomo nudo e un uomo spogliato.

Dopo il peccato l'uomo può compiere dunque il bene naturale col solo concorso generale di Dio, senza l'aiuto della grazia: ma non può compiere nulla di efficace in rapporto al suo fine soprannaturale. Anche il primo principio della salute, la fede nelle verità rivelate, non può aver luogo per la pura volontà, ma ha bisogno della vocazione divina della grazia. Pur tuttavia l'efficacia di questa dipende anche dalla volontà di colui che è chiamato: sebbene Dio non chiami per i meriti, ma per pura misericordia, tuttavia egli ha nell'ordine suo provvidenziale attribuito una funzione sua propria anche alla volontà dell'uomo, la cui cooperazione è necessaria perchè l'azione della grazia si continui e trionfi: « *con-*

---

(1) Molina, *Concordia*, 1595, 12.
(2) Molina, *ib.*, 197-198.

vertimini ad me et convertar ad vos ». A chi fa quello che può per sè, con la sua volontà, Dio concede la grazia, *ut oportet ad salutem;* Molina intende quest'antica formula nel senso che chi con le sue energie naturali fa il possibile, sebbene le buone opere non possono in alcun modo meritare ed esigere la grazia, riceve nondimeno questo aiuto per una specie di legge che Dio ha imposto a sè medesimo: in modo che vi è una connessione infallibile tra la vita naturalmente virtuosa e la concessione della grazia (1). Anche ai più grandi peccatori Dio concede quella grazia che, se essi facessero tutto quello che sta in loro basterebbe a salvarli: Dio non accieca e non indurisce i cuori, ma non illumina e non salva se non chi vuole essere illuminato e salvato. Quindi di due che hanno avuto la stessa grazia, l'uno può convertirsi e l'altro no: e questo per la loro volontà (2). L'azione della grazia non è quindi un impulso irresistibile che comunichi alla volontà il movimento e la determinazione, ma un semplice aiuto, un'illuminazione che rischiara l'intelletto ed una attrazione che volge la volontà verso l'azione, pur lasciandola sempre libera di consentire o di non consentire. Perciò non vi sono grazie per sè efficaci o non efficaci: l'efficacia o non della grazia dipende dalla libera volontà dell'uomo che con l'assentire o non assentire può renderla efficace od inefficace. La grazia è come uno strumento che noi possiamo utilizzare o negligere (3). Manca così ogni ragione di distinguere la grazia preveniente (concessa a tutti) dalla grazia coadiuvante: è sempre la stessa grazia che, quando antecede l'atto della nostra volontà, è detta preveniente od eccitante, quando accede alla volontà già consenziente, è detta coadiuvante o cooperante (4).

Sotto questo rispetto l'azione della grazia si distingue nettamente dal concorso generale, per il quale Dio agisce

---

(1) Molina, ib., 31.
(2) Molina, ib., 36-37.
(3) Molina, ib., 165.
(4) Molina, ib., 162.

nella volontà umana come in tutte le cose. Molina rigetta la teoria (tomistica), secondo la quale Dio agisce in primo luogo genericamente in tutte le cause seconde come fondamento e sorgente generale della loro attività e in secondo luogo in quanto interviene in ogni atto particolare, determinandole all'azione. Il concorso di Dio è unico e si estende universalmente a tutte le cause: le cause seconde poi lo particolarizzano nei singoli casi: l'una azione non può essere senza l'altra. Anzi non sono propriamente due azioni: nell'atto della creatura confluiscono inseparabilmente e l'azione generale di Dio e l'azione particolare della creatura, sebbene ciascuna di queste due cause si possa considerare, nel suo ordine, come causa unica dell'atto; onde, se si considera questo riferendolo a Dio, l'azione causante è detta concorso di Dio, se si considera riferendolo alla causa seconda, è detta azione della causa. L'azione della creatura è dovuta ad una specie di autolimitazione da parte di Dio, per la quale egli ha voluto lasciare alla creatura una sfera propria di azione: ma questa si riduce all'azione particolarizzatrice: la potenza attiva viene dalla volontà generale di Dio. Il che tuttavia non implica che le cause seconde non facciano nulla e Dio solo produca la loro azione alla loro presenza; come insegna per esempio, precorrendo Malebranche, Antonio di Cordova (1485-1573) nel suo Commento alle sentenze. L'azione di Dio è come un'azione uguale e indifferente: sono le cause seconde che determinano quest'azione nel senso che richiede la natura ad esse data da Dio. La libera volontà è una di queste cause: che è stata così costituita per mettere alla prova la creatura intelligente e renderla capace di merito o di demerito. La grazia invece è dovuta ad un atto esercitato particolarmente e direttamente da Dio sulla nostra volontà in vista del nostro fine soprannaturale. Mentre il concorso generale confluisce nell'azione stessa della volontà, è la stessa azione della volontà sotto un altro aspetto e quindi non può trovarsi con essa in opposizione, la grazia e la volontà sono due cose distinte: perciò la volontà nostra può accoglierla o non accoglierla.

Con questa concezione del rapporto della libertà e della grazia Molina non si scosta dal semipelagianismo scolastico se non forse nel maggior rilievo dato alla grazia: l'originalità sua sta invece nel tentativo di accordare questa relativa indipendenza della volontà con l'onniscienza e la volontà assoluta di Dio. Anzitutto Molina respinge la soluzione tomistica secondo la quale Dio vede gli atti liberi contingenti nei suoi eterni decreti: perchè ciò sarebbe un togliere la realtà della libertà. Egli combatte questa teoria molto ingegnosamente (1): perchè noi siamo veramente liberi non basta che, pur essendo di fatto predeterminati dal volere divino in un certo senso, noi conserviamo in astratto la potenza di determinarci liberamente in tal senso o nel senso opposto (potenza che però non può passare all'atto), ma è necessario che questa nostra potenza possa sempre attuarsi e cioè agire o non agire, agire in un senso o nel senso opposto. Anzi egli nega che Dio possa comunque conoscere, come qualche cosa di fisso ed immutabile, i contingenti futuri. Le cose non esistono, secondo Molina, prima nell'eternità che nel tempo, non esistono nel presente immobile dell'eternità *per anticipationem quandam*, indipendentemente dal loro realizzarsi necessario nel tempo, in modo che Dio le veda con certezza in questa eternità. Ciò sarebbe inconciliabile con la libertà e la contingenza: perchè o le cose dovrebbero produrre nel tempo i loro effetti contingenti nello stesso ordine in cui già sono nell'eternità ed allora non vi sarebbero più nè libertà nè contingenza: o potrebbero nell'eternità stessa in qualche modo essere o non essere ed allora Dio non potrebbe averne sicura scienza. Egli non esita ad affermare che l'eternità non contiene ancora il futuro: « *indivisibilis aeternitas interim dum totum tempus non est elapsum non respondet toti tempori, sed parti quae elapsa est* » (2). Quindi Dio vede le cose con certezza nell'eternità

---

(1) Molina, ib., 110 ss.
(2) Molina, ib., 214 ss., 239 ss.

solo in quanto consideriamo chiusa la serie dei tempi: quanto al futuro egli non può nemmeno sapere con certezza che cosa farà egli stesso, perchè allora con ciò sarebbe tolta la sua libertà: « *neque Deus, antequam voluntatem suam determinet, in quam partem ea sit inflectenda cognoscit* » (1). Nemmeno tuttavia dobbiamo far dipendere la scienza di Dio dalla libertà umana: in modo che quando un atto contingente è ancora indeterminato, altrettanto indeterminata sia la scienza che Dio ne possiede; e quando esso è avvenuto, Dio possa far sì che dall'eternità esso sia stato presente al suo intelletto così come è avvenuto (2).

Secondo Molina invece è possibile attribuire a Dio una previsione sicura dei contingenti futuri, senza ledere con ciò nè la contingenza, nè la libertà. « *Servato integro jure libertatis arbitrii creati, Deus certissime cognoscit futura contingentia non quidem certitudine quae proveniat ex obiecto, quod in se est contingens, potestque aliter reipsa evenire, sed certitudine quae proficiscitur ex altitudine atque infinita illimitataque perfectione cognoscentis, qui certo ex se ipso cognoscit obiectum, quod secundum se est incertum et fallax* » (3). Ciò è possibile, secondo Molina, per mezzo di quella famosa *scientia media*, che ha sollevato tante tempeste teologiche: e cioè col riconoscere in Dio accanto alla *scientia mere naturalis* con cui Dio conosce tutto il mondo delle possibilità incluse nella sua potenza (la scienza di intelligenza) ed alla *scientia mere libera*, con cui conosce le creazioni della sua libera volontà (la scienza di visione), un sapere che sta dimezzo fra questi due, (*scientia media*), per cui conosce che cosa faranno gli esseri liberi, pur restando liberi di fare o di non fare: una specie di divinazione misteriosa, di comprensione profondissima delle nature create, per cui Dio vede chiaramente, pur mancando ogni connessione necessaria di antecedenti e di conseguenti, che cosa

(1) Molina, ib., 228.
(2) Molina, ib., 218 ss.
(3) Molina, ib., 223.

faranno gli esseri liberi nell'infinita varietà delle circostanze possibili.

Posta la reale cooperazione della libertà con la grazia nell'opera della salute e l'esclusione di ogni azione necessitante da parte della prescienza (con la scienza media), parrebbe naturale la conclusione che il destino diverso degli uomini dipenda dal diverso uso che essi fanno della libertà. Ed in realtà Molina riconosce che, per quanto tenue possa essere di fronte all'altro fattore, la grazia, l'influenza della nostra adesione libera, questa è condizione indeclinabile della salute: per quanto la grazia stessa agisca sul libero arbitrio attraendolo ed aiutandolo, la risoluzione decisiva è sempre opera del libero arbitrio. Molina nega che la buona volontà sia anch'essa un effetto della grazia: nè il concorso generale di Dio nè la grazia tolgono l'indipendenza della volontà, senza di cui non vi sarebbe più nè vera libertà, nè merito, nè demerito (1). Ed alla difficoltà che allora vi sarebbe nell'opera della salute qualche cosa che viene dall'uomo, non da Dio, Molina risponde che la volontà umana non antecede, ma accompagna la grazia e che l'una e l'altra non sono due cause separate, a ciascuna delle quali spetti una parte dell'effetto, ma come due metà d'un'unica causa, *partes duo unius integrae causae*, il cui effetto può essere giustamente, secondo il punto di vista, riferito integralmente all'uno od all'altro dei due fattori. Egli introduce qui il famoso paragone della nave: « *quemodmodum quando duo trahunt navim, nihil est in tractione et motu quod sit ab uno trahentium et non sit simul ab alio: cum tamen totus ipse motus, totaque actio, quatenus spectatur ut praecise emanat ab uno, dicatur influxus illius* » (2).

Ma d'altro lato Molina nega che la nostra adesione libera, pur essendo condizione, sia il fattore determinante: la predestinazione avviene *per nostra merita*, non *propter nostra merita*. Egli nega che il buon uso del libero arbitrio

---

(1) MOLINA, ib., 331 ss., 352 ss.
(2) MOLINA, ib., 330.

determini la proporzione della grazia che Dio concede: « *Deus pro suo beneplacito ex sua misericordia et liberalitate spirat ubi vult, aliis parcius, aliis abundantius* »; ad alcuni conferisce aiuti straordinari e così li predestina, anche senza grandi meriti, alla vita eterna; ad altri nega un simile aiuto, pur sapendo che se lo avesse concesso, questi si sarebbero salvati (1). Perciò esclude e condanna come pelagiana la sentenza di coloro che, come Alessandro di Ales, Bonaventura ed i teologi lovaniensi, vedono la ragione della predestinazione nel buon uso del libero arbitrio (2). La misura della grazia apre alla volontà divina il più sconfinato arbitrio. Dio (così Molina espone la sua concezione nel chiaro riassunto a p. 381-385) anteriormente ad ogni atto di volontà, per la scienza d'intelligenza e la scienza media previde le infinite combinazioni possibili degli esseri, delle attività loro libere e non libere, degli aiuti che egli avrebbe potuto loro concedere e degli effetti che ne sarebbero risultati. Di tutte queste combinazioni realizza *ab aeterno* quella che oggi sussiste e sussisterà sino alla fine dei tempi: facendo astrazione dalle attività degli esseri liberi che egli prevede, in virtù della scienza media, ma non decreta. La ragione della scelta di quest'ordine è soltanto nella volontà di Dio e non in alcun atto o merito previsto degli esseri creati; e dinanzi alla domanda perchè Dio, pur prevedendo la rovina di tanti esseri, abbia scelto quest'ordine, Molina non sa far altro che rifugiarsi anch'egli nell'impenetrabilità dei disegni divini.

Molina sembra così concludere ad un predestinazionismo assoluto. Tuttavia anch'egli riconosce che sarebbe vera perfidia se Dio avesse concesso delle grazie ad una parte degli uomini, pur sapendo che esse sarebbero state insufficienti: e che Dio relativamente alla predestinazione non ha potuto non tenere conto dell'uso del libero arbitrio. Non si può dire che Dio abbia distribuito la grazia in proporzione della

(1) Molina, ib., 321 ss.
(2) Molina, ib., 318 ss.

buona volontà: ma non si può dire nemmeno che Dio non ne abbia tenuto conto: « *predestinatio non fuit facta propter praescientiam qualitatis usus praevisi, non fuit tamen facta sine eius praescientia* » (1). Dio avrebbe creato gli esseri mirando alla salute eterna di tutti: e di fronte alla loro caduta, che fu contro il suo disegno (*contra ipsius velleitatem*) avrebbe eletto l'ordine di cose presente tenendo anche conto genericamente della previsione della buona volontà degli uomini, ma senza farsene una regola costante e senza rinnegare il carattere arbitrario delle sue decisioni, per cui egli « *sua dona distribuit pront vult et quibus vult* ».

Come facilmente si vede anche da queste oscillazioni in merito alle cause della predestinazione, Molina ha profuso tutta la sottigliezza del suo ingegno per cercare di rendere accettabile la coesistenza dell'assoluta volontà dell'unità divina e della libertà delle creature. La tendenza fondamentale della sua dottrina è semipelagiana (2); ma le preoccupazioni dogmatiche lo traggono a cercare una conciliazione forzata con l'agostinismo. In realtà egli non riesce che ad insistere ora sull'uno ora sull'altro dei termini da conciliare: sì che, nonostante le sue evidenti simpatie per la causa della libertà umana, l'uno dei due termini è sempre in realtà, con alterna vicenda, sacrificato all'altro.

Quest'ambiguità ricorre già nello stesso concetto fondamentale della scienza media, che dovrebbe permettere a Dio una visione sicura di tutti gli atti liberi futuri senza necessitarli e senza rendere, d'altra parte, la scienza di Dio dipendente da questo atto. Ora è innegabile che spesso Molina si esprime come se concepisse la scienza media dipendere dall'arbitrio umano e dai suoi atti (nel qual caso non po-

---

(1) MOLINA, ib., 369.

(2) Un elemento schiettamente pelagiano è p. e. la distinzione della vita eterna e del *regnum coelorum* relativamente al destino degli infanti morti senza battesimo; perchè essi non salgono in cielo, ma dopo il giudizio, restituiti nella purezza della natura umana originaria e liberi da tutte le miserie della presente vita umana, conducono per l'eternità una vita quale nessun mortale mai condusse. MOLINA, ib. 349.

trebbe essere un sapere certo di eventi incerti): « *non quia Deus praescivit nos cooperaturos hoc vel illo modo, id taliter futurum est: sed e contrario quia futurum erat pro libertate arbitrii nostri, id Deus altitudine sui intellectus praescivit: praescivissetque contrarium si, ut potest, contrarium esset futurum* » (1). E se invece la scienza media non è solo una riflessione anticipata dei nostri atti futuri nell'intelletto divino, ma è un sapere indipendente, ad essi parallelamente preformato, la perfezione stessa del sapere divino esige che esso sia fondato su ragioni, implichi una concatenazione interiore, parallela alla concatenazione dei fatti: con la qual cosa è tolta la libertà. Questa è la critica mossa già in un suo frammento giovanile (1677) da Leibniz. « *Scit Deus quid infans fuisset futurus si adolevisset, sed et scientiae huius suae si vellet rationem reddere, posset, et convincere dubitantem: cum id homo quoque aliquis imperfecte possit. Non ergo in quadam visione consistit Dei scientia, quae imperfecta est et a posteriori: sed in cognitione causae et a priori. Ponamus Petrum in certis circunstantiis constitui cum certo quodam gratiae auxilio: et Deum mihi permittere ut a se quaeram quid facturus sit Petrus in hoc statu. Non dubito quin Deus respondere possit aliquid certum et infallibile. Ponamus ergo Deum respondere quod Petrus gratiam sit reiecturus. Quaero porro an Deus huius sui pronuntiati rationem reddere possit, ita ut me quoque possit reddere scientem huius eventus... Secondum autores scientiae mediae non posset Deus rationem reddere sui pronuntiati, nec mihi explicare. Hoc unum dicere poterit quaerenti cur ita futurum esse pronuntiet, quod ita videat actum hunc repraesentari in magno illo speculo intra se posito in quo omnia praesentia, futura, absoluta vel conditionata exbibentur. Quae scientia pure empirica est, nec Deo ipsi satisfaceret, quia rationem cur hoc potius quam illud in speculo repraesentetur non intelligeret* ». Quindi, conclude Leibniz, « *si dicimus id Deum*

---

(1) MOLINA, ib., 383.

non posse, imperfecta erit eius scientia, si dicimus Deum id posse, manifeste eversa erit scientia media » (1).

La tesi molinistica dell'accordo della grazia efficace con la libertà umana fu adottata dall'ordine gesuitico ed ha per questa via avuto largo accesso nella chiesa. Essa rispondeva del resto alla tendenza dell'ordine a salvaguardare il valore del libero arbitrio e l'efficacia delle opere in opposizione alla teologia riformata: tendenza affermata già da S. Ignazio stesso nella 17ª regola e seguito dai primi teologi dell'ordine anche prima della pubblicazione della *Concordia* di Molina. Non è tuttavia per noi necessario qui seguire la vasta letteratura del molinismo e della scienza media, che non rimase senza eco anche nella teologia riformata (2): nè di prendere in esame le numerose variazioni teologiche, del resto filosoficamente irrilevanti, ricalcate più o meno abilmente sullo stesso tema. La sola differenza importante che si disegnò fin dall'origine è quella relativa alla predestinazione, posta da alcuni decisamente come predestinazione assoluta, indipendente dai meriti (Bellarmino, Suarez), da altri come predestinazione *post praevisa merita* (Lessius, Toleto). Meritano di essere ricordati fra i grandi teologi del tempo, che trattarono del problema della libertà e della grazia nello stesso senso o in un senso molto affine al molinismo, il cardinale Bellarmino (1542-1621) (3), Leonardo Lessio (1554-1623) (4) e particolarmente Francesco Suarez (1548-1617) (5). Il cosidetto congruismo del Suarez è un ten-

(1) Leibniz, *Opuscules* ed. Conturat, 1903, 25-26.

(2) Un'acuta analisi della scienza media e dei problemi relativi ci dà il teologo calvinista Guglielmo Twisse († 1645) nella sua *Scientia media*, Arnheim, 1639, fol. - In senso apologetico si cfr. l'opera del gesuita G. Henao (1612-1704) *Scientia media theologice defensa*, 1674-6, 2. v. fol.

(3) A. Bellarmini, *Disput. de controversiis fidei adv. huius temporis haereticos*, 1586-93.

(4) L. Lessi, *De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata*, 1610 (n. ed. Par. 1878).

(5) F. Suarez, *De divina gratia*, 1628; *De vera intelligentia auxilii efficacis eiusque concordia cum libero arbitrio*, 1655; *Varia opuscula theologica*, 1620.

tativo di avvicinare sempre più il molinismo all'augustinismo. La volontà umana ha in sè un principio d'attività buona, per cui può cooperare con la grazia: Dio non determina la nostra volontà a questo o quell'atto necessitandola, ma ve la inclina subordinatamente al nostro assenso: e ciò non perchè egli abbia bisogno della volontà umana, ma perchè vuole rispettare la libertà. Con ciò Suarez riconosce in principio l'indipendenza della volontà dalla grazia; di fronte alla domanda: di due uomini che ricevono l'uguale quantità di grazia, può l'uno perdersi e l'altro salvarsi? Molina e Suarez lo affermano; i neotomisti lo negano. Ma se in questo punto essenziale la differenza tra molinismo e congruismo è più che altro una differenza verbale, il congruismo del Suarez si avvicina assai più all'augustinismo con la sua dottrina della congruità della grazia. Se anche Dio non agisce sulla volontà predeterminandola, egli raggiunge approssimativamente lo stesso effetto col far sì che la sua grazia sia la più adatta, congrua, alle circostanze in cui si trova l'uomo a cui si dirige, in modo da essere nel più alto grado efficace: « *vocatio tum datur, quando operatura est* » (1). Vi è allora, se non l'assoluta certezza, almeno una certezza morale che la libera volontà vi consenta: Dio poi conosce con assoluta certezza, per la scienza media, quando la volontà consentirà e quando non consentirà all'appello divino. Con questa accentuazione dell'efficacia della grazia si connette l'adozione, più esplicita che nel Molina, della predestinazione *ante praevisa merita*. Dio conosce da tutta l'eternità quali grazie muoverebbero il libero arbitrio e quali non (le grazie incongrue). Ora egli, per arbitrio suo, prepara a quelli che ha predestinato alla gloria, per un benefizio speciale anteriore ad ogni considerazione di merito, quelle grazie congrue che assicureranno ad essi infallibilmente la salute finale: mentre per gli altri la grazia incongrua è semplicemente una grazia sufficiente (in realtà insufficiente) che dà un valore morale all'azione dell'uomo e perciò lo rende responsabile, senza avere

(1) Suarez, *Opusc. theologica*, 143.

alcuna efficacia per la salute. La libertà umana, inizialmente affermata, è diventata qui un semplice giocattolo nelle mani di Dio, che con la congruità o l'incongruità delle grazie la muove così efficacemente come se la muovesse fisicamente e le impone, nonostante ogni cooperazione sua, un arbitrario destino per l'eternità.

È interessante ricordare che nella controversia fra molinisti e premozionisti intervenne anche Campanella (1), pronunziandosi nel modo più deciso in favore della libertà contro il determinismo dei riformati e dei tomisti ed anzi proponendosi di dimostrare che in questo senso deve essere interpretato anche S. Tommaso. Dio ha predestinato tutti all'eterna salute *per voluntatem antecedentem;* solo in seguito alla previsione del peccato ha tolto all'uomo la facoltà di giungere a Dio *quatenus obiectum supernaturale*, lasciandogli la potenza naturale del bene. Per questa potenza, sussidiata dal merito di Cristo egli diventa capace, bene operando, di meritare la grazia soprannaturale che salva: soltanto coloro che respingono l'aiuto di Dio si perdono per colpa propria. Quindi Dio dà a tutti la grazia sufficiente per la salute realmente e paternamente: nessuno si perde per difetto di volontà buona da parte sua. Quelli che attribuiscono a Dio il disegno di predestinare all'inferno o di abbandonare alla naturale perdizione la maggior parte degli uomini fanno di Dio un demonio. « *Qui praedestinant et reprobant ante praevisionem peccati Adae, tribuunt Deo positivum odium suorum operum tanquam qui nolens et per iram, non ex voluntate quosdam creavit, aut malos dignosque odio inscitia aut malitia aut imperitia creavit* » (p. 68). Nè meglio stanno quelli che per salvare in qualche modo Dio, gli attribuiscono l'ipocrita largizione d'una grazia insufficiente: il che è come se alcuno ci dicesse di volare dandoci delle apparenze d'ali, inutili per il volo. « *Illi autem qui injustum aut proditorem Deum esse dicunt, qui promittit salutem*

---

(1) Campanella, *De praedestinatione, electione, reprobatione et auxiliis divinae gratiae etc.*, 1636.

omnibus bene operantibus, etiam quorum in suo arcano vult damnationem, unde nec efficacia auxilia praestat, sed dicit praestare, is Deum omnino tollunt » (p. 68-69). Tutta l'opera è un tentativo di interpretare in questo senso S. Tommaso contro i fautori della premozione fisica che egli chiama *perthomistas*: e infine è aggiunto anche un tentativo d'intendere in modo conforme il capitolo nono dell'epistola ai Romani (p. 327-344).

La dottrina cattolica presente segue anch'essa una via intermedia, facendo le massime concessioni all'agostinismo, ma dando, in sostanza, una parte notevole alla libertà. Non solo noi siamo per noi stessi incapaci di meritarci la salute senza un soccorso soprannaturale; ma non possiamo nemmeno meritare la grazia e in qualche modo rendercene degni; non vi è proporzione fra il naturale ed il soprannaturale. La prima grazia è quindi sempre immeritata; anche la buona volontà o disposizione a credere e il primo desiderio della salute sono doni gratuiti di Dio. Anzi noi non possiamo nemmeno chiudere la via alla grazia col peccato, perchè nessun peccato, per quanto grave, è ostacolo assoluto alla grazia di Dio. Ma siccome il libero arbitrio nell'uomo non è soppresso, così egli può cooperare con l'aiuto che gli vien da Dio con l'astenersi dal peccato, col conformare anche in appresso la propria volontà all'impulso divino: così egli si rende degno di un ulteriore aiuto che Dio largisce al giusto per mezzo di grazie speciali, senza di cui nessuno potrebbe vincere le tentazioni e perseverare nel bene sino al fine della vita. Quindi Dio dà a tutti sufficiente grazia per convertirsi: ma soltanto ai giusti che non riluttano al suo impulso dà quella grazia che è sufficiente per salvarsi. L'uomo può rendere inefficace la grazia con la propria volontà. « *Voluntas non ita gratiae praevenienti consentit ut non possit etiam dissentire; proinde sub gratiae influxu manet libera, neque ad unum determinatur* ». Ed anche la volontà preparata dalla grazia preveniente non soggiace all'influenza ulteriore della grazia in modo irresistibile, ma conserva

sempre la sua facoltà di assentire o di dissentire (1). Dio vuole perciò sinceramente la salute di tutti; egli non può nè aver predestinato alla miseria eterna nè aver abbandonato a sè alcuna delle sue creature. Il destino di queste dipende dall'uso della loro libera volontà: anche la predestinazione degli eletti non avviene per un decreto assoluto antecedente, ma in seguito alla previsione dei loro meriti. Essa è certa ed immutabile come è certo ed immutabile il numero degli eletti: ma non per un decreto arbitrario di Dio, bensì per effetto della perfetta prescienza divina (2).

•

Ma la più energica affermazione della libertà dell'uomo è stata l'opera, nel cristianesimo moderno, di quelle correnti riformatrici le quali hanno cercato di far valere l'elemento morale della rigenerazione di fronte all'elemento rituale e mistico e perciò hanno accentuato il valore morale della libertà riducendo la grazia ad essere un semplice aiuto morale che non necessita e che si estende egualmente a tutti gli uomini. Tale è già l'insegnamento di quell'alto e nobile spirito che fu Sebastiano Castellione, l'avversario di Calvino 1515-1563) (3). Egli contesta si possa conciliare il decreto di riprovazione *ante praevisa merita* con la bontà di Dio: un tale essere che crea degli esseri solo per dannarli alla miseria eterna è un demonio, non un Dio. Dio non ha potuto creare che per la felicità delle sue creature: Dio è amore. Se nonostante ciò l'uomo ha peccato e si è reso miserabile, ciò è perchè Dio non può nulla volere contro la ragione, le leggi eterne delle cose: volendo creare degli esseri che operassero liberamente il bene, egli doveva crearli capaci di pec-

---

(1) Hurter, *Theologiae dogmaticae compendium*[4], 1883, III, 82 ss.

(2) Hurter, ib., II, 72 ss.

(3) S. Castellionis, *Dialogi IV de praedestinatione, de electione, de libero arbitrio, de fide*, 1578. Si cfr. F Buisson, *S. Castellion, sa vie et son oeuvre*, 1892, II, 166 ss.

care: « *nemo ad bonitatem cogitur* ». L'uomo è completamente libero: « *maior certe voluntatis libertas ne cogitari quidem potest* ». Il peccato può aver corrotto la natura dell'uomo, ma non può averne fatto un animale od un tronco: egli non cessa perciò di essere uomo, cioè libero. La servitù del peccato è solo la servitù che l'abitudine e le conseguenze del peccato liberamente voluto inducono poi nella natura umana per necessità di cose. Nè alla libertà osta la prescienza di Dio: perchè o questa prescienza è tale che non necessita o Dio non ha prescienza rispetto agli atti liberi: ciò che è una perfezione anche maggiore, perchè in questo caso Dio stesso avrebbe per bontà limitato la sua potenza infinita affine di lasciare la creatura veramente libera. Non è possibile pensare Dio se non giusto e buono nel senso che noi diamo a queste parole: non è la volontà di Dio (che noi non conosciamo) che decide circa la giustizia; ma è la giustizia con cui dobbiamo giudicare della volontà di Dio, perchè Dio è la giustizia e la carità stessa: « *Deus hoc est bonum* » un'espressione che ricorre spesso negli scritti di Castellione. Perchè l'uomo si salvi è necessario il concorso dell'uomo e di Dio; questo non manca mai: il primo può mancare e questo è la causa della perdizione. È vero che il peccato originale ha corrotto la natura umana: ma Cristo l'ha risollevata e l'ha resa capace nuovamente di bontà e di santità: l'opera di Cristo è stata una nuova creazione, una redenzione completa. La conversione, l'opera individuale della salute non è quindi un processo misterioso, un'imputazione dei meriti di Cristo all'uomo: che sarebbe, dice Castellione, come se un medico volesse guarire un ammalato imputandogli la salute. La rigenerazione dell' uomo è un processo morale, una creazione della sua libertà, resa possibile, è vero, dal dono gratuito di Dio, ma non senza la cooperazione attiva dell'uomo: « *non merenti, sed laboranti contingit salus* ».

Tale è anche l'insegnamento degli Arminiani e dei Sociniani, i quali fanno dipendere intieramente la salute dalla libertà dell'uomo. Giacomo Arminio (1560-1609) (1), profes-

(1) I. Arminii, *Opera theologica*, 1629.

sore a Leida, propugnò contro il calvinismo rigido della chiesa Olandese la dottrina della libertà e della predestinanazione *post praevisa merita*, dando origine ad una chiesa che, nonostante acerbe persecuzioni, diffuse largamente le sue idee anche fuori del calvinismo e finì poi per imporsi (specialmente in Olanda ed Inghilterra) alla stessa corrente ortodossa, con cui tornò a confondersi. La dottrina di Arminio venne formulata in modo più preciso e risoluto dal suo successore nella cattedra, S. Episcopio (1) (1583-1643). Episcopio accetta la definizione scolastica della libertà e perciò dichiara che essa è incompatibile con la necessità (2). Anche il peccato, che è atto di libertà, non toglie la libertà all'uomo, in quanto essa è inseparabile dalla volontà. Tutto il trattato del libero arbitrio è uno studio acuto ed originale, diretto contro l'identificazione di libertà e di necessità. La volontà e l'intelletto non sono due facoltà, ma una sola: la quale ha più gradi, in ciascuno dei quali è rispettivamente e conoscenza e volontà: la volontà razionale e l'intelletto sono i due aspetti del grado più alto di questa facoltà. Il bene supremo che essa appetisce è il bene piacevole, (*bonum jucundum*), la felicità: la tendenza verso la felicità è un movimento necessario non soggetto al libero arbitrio. Ma l'uomo non è mai posto dinanzi alla felicità nel suo tutto, bensì dinanzi a beni parziali, dai quali si attende il massimo di felicità; beni che sono varii da uomo a uomo e tra i quali i primi e più immediati sono i beni sensibili, carnali: perciò sono rari gli uomini che a tutto non antepongano i beni carnali. Solo un esame razionale ed attento dei beni parziali conduce a vedere che la via più sicura alla felicità sono i beni morali, la virtù. Così l'uomo si trova dinanzi a più beni, tra i quali necessariamente esita: qui appunto si esplica la sua facoltà di libera elezione. Questa può cadere in pro del bene sensibile come del bene morale: la volontà libera non è

---

(1) Episcopii, *Opera*, 1650, 2. v. fol. Si v. spec. il *Tractatus de libero arbitrio* e la polemica relativa con G. Cameron, ib., I, 2, 199 ss.

(2) Episcopii, *Instit. theol.* IV, 6 in Opera I, 1, 356 ss.

necessariamente volontà buona. — Contro i Sociniani anche Episcopio ammette in Dio la prescienza dei futuri contingenti per mezzo della scienza media (1), ma non senza qualche esitazione: in ogni modo ammette non essere necessario alla salute il credere o il non credere che Dio conosce i futuri contingenti: il criterio che guida, in questo, Episcopio è un criterio pratico; quello medesimo che enunzierà più esplicitamente Kant e che consiste nel chiedere: è necessaria questa credenza per la pratica del bene e la vita religiosa? (2). Nella questione della predestinazione bisogna anzitutto ritenere che non si può disgiungere il concetto di Dio da quello della giustizia: noi non possiamo pensare che Dio possa dare all'uomo una legge che non può osservare, punirlo per colpe che doveva necessariamente commettere. Quindi è inammissibile il concetto del peccato originale: la colpa di Adamo ha causato una specie di degenerazione di tutta la sua discendenza ed ha condotto l'uomo alla perdita della sua felicità originaria: ma non è un vero e proprio peccato perchè « *nemo reus absque propria et evitabili culpa* » (3). Tanto meno possiamo ammettere che Dio faccia consistere la sua gloria nella miseria voluta di infinite creature innocenti: la teoria della predestinazione assoluta deve essere considerata come uno dei più funesti e pericolosi errori che sovvertono i principî stessi della religione. — La teologia arminiana è stata riassunta con chiarezza ed eleganza da Filippo v. Limborch, il più illustre teologo arminiano, amico di Locke nella sua *Theologia cristiana* (4), che però non aggiunge nulla di particolare alle dottrine dei suoi predecessori.

Fausto Socino (1539-1604) (5) non solo fa dipendere la

---

(1) Accoglie la scienza media anche S. Courcelles (1586-1659), successore di Episcopio nella cattedra (*Op. theol.*, 1675, 52 ss.).
(2) Episcopii op. I, 1, 299 ss.
(3) Episcopii op. I, 1, 402 ss.
(4) Limborch, *Theologia christiana*, 3, 1700.
(5) Le sue opere sono raccolte nei primi due volumi della *Bibliotheca fratrum polonorum.* Si cfr. O. Fock, *Der Socinianismus*, 1847.

salute esclusivamente dalla libertà, ma a questa sacrifica anche il domma della prescienza divina. Secondo la teologia sociniana gli uomini dipendono da Dio solo per l'atto creativo: del resto sono da lui indipendenti e posseggono una spontaneità propria, una libertà assoluta d'azione. Certamente Dio poteva creare gli uomini impeccabili: li ha creati liberi perchè a lui si aprisse un maggior campo di esercitare la sua sapienza e la sua potenza. Ma una volta creati e dotati di libertà, essi hanno una perfetta libertà di volgere verso il bene o verso il male: Dio non può fare altro che vegliare sulle loro azioni e dirigere il corso delle cose in modo che, nonostante l'azione degli uomini, esso volga verso i suoi fini. Quindi non vi è nemmeno prescienza divina delle azioni future. Siccome Dio può solo ciò che è possibile, ossia non involge contraddizione logica, così egli sa soltanto ciò che può esser saputo: « *Deus omnia scit quae sua natura scibilia sunt, quem ad modum omnia potest quae sua natura possibilia sunt* » (1). Ma conoscibile è ciò che è, sia questo essere necessario o contingente, presente o passato o futuro. Dio conosce tutto ciò che è così come è: perchè solo a questa condizione il suo sapere è vero sapere: « *quodlibet prout entitatem habet, a Deo cognoscitur* » (2). Quindi egli conosce il passato come passato, il presente come presente e il futuro come futuro. Ed essendo il futuro di due speci in quanto vi sono cose future che necessariamente saranno e cose future che potranno essere o non essere (tra queste sono appunto le azioni libere dell'uomo), Dio conosce il futuro necessario come necessario, il futuro contingente come contingente. Ora la natura delle cose contingenti è che possono essere indeterminate e come pieghevoli nell'uno o nell'altro senso (*veluti flexibilia*); Dio le conoscerà come indeterminate e pieghevoli. Certo anche nelle cose semplicemente possibili vi è sempre un grado maggiore o minore di probabilità e Dio le conosce appunto secondo questa probabilità e nella

---

(1) F. Socini, *Prael theol.* in *Bibl. fr. pol.* I, 545.
(2) Crellii, *De Deo et eius attrib. Racoviae*, 1630, p. 199.

misura precisa di questa: se fosse altrimenti, Dio conoscerebbe le cose altrimenti dall'essere loro. Quindi, ben lungi dal far torto all'omniscienza divina, questa limitazione ne è condizione necessaria: pretendere che Dio non è onnisciente perchè non conosce in modo certo ciò che per sé non è certo, è come dire che Dio non può tutto perchè non può cadere ammalato (1). La teologia sociniana è acuta nel mostrare gli assurdi a cui conduce la sentenza opposta. Se nella cognizione divina è già manifesto in qual senso si realizza un dato contingente, questo non può più per sua natura essere contingente. Perchè essere contingente vuol dire potersi attuare in un senso o nell'altro. Se era determinato ab aeterno, come vero, che Adamo peccasse, non poteva essere che Adamo non peccasse; perché se si dicesse che egli poteva pure non peccare, si direbbe che poteva pure una verità in Dio determinata essere falsa. Quindi tutto dovrebbe essere assolutamente necessario: ciò che i teologi sociniani considerano come la negazione della moralità, della responsabilità e della religione stessa (2). Queste conseguenze assurde meglio vengono alla luce, se si riferiscono alle azioni libere di Dio stesso. Prevede egli ab aeterno le sue azioni libere ad extra così determinatamente come le necessarie ? In tal caso sarebbe tolta la stessa libertà di Dio (3). Qual senso avrebbe del resto ancora la provvidenza divina e la cura delle cose umane se egli già sapesse in antecedenza tutto quello che deve accadere ? (4). La dottrina comune oppone due argomenti: ciò che Dio prevede, essa dice, non avviene in quel determinato modo perchè Dio lo prevede; ma Dio lo prevede perchè ciò ha da avvenire: come un astronomo prevede un'eclissi, ma non ne è per questo la causa. Ma è facile vedere l'incongruità del paragone. Prevedere determinatamente le cose future in se stesse non è possibile, perché non esistono an-

---

(1) Crellii, ib., 198 ss.
(2) Crellii, ib., p. 204.
(3) Crellii, ib., p. 204-206.
(4) F. Socini, ib., 545 ss.

cora e ciò che non esiste non può ricevere alcuna determinazione. L'astronomo prevede l'eclissi nelle sue cause; le quali contengono in sé l'effetto come necessario. Analogamente Dio non potrebbe veder le cose future contingenti che nelle loro cause: quindi nella loro genesi necessaria da queste. E poichè in ultimo non vi è che una causa ab aeterno esistente, che è Dio stesso, egli dovrebbe vedere le cose future come necessariamente procedenti da Dio stesso. Dicono in secondo luogo: per Dio tutto è eternamente presente, quindi anche il futuro. Ma allora, oppone Crell, tutto dovrebbe esistere anche eternamente, perché non si conosce se non ciò che è. Le cose future dovrebbero esistere eternamente almeno nella loro causa: ora quale altra causa efficiente può esser pensata come esistente da tutta l'eternità se non Dio? Quindi se le cose fossero eternamente presenti alla mente divina, Dio stesso dovrebbe esserne la causa; con ciò sarebbe tolta ogni libertà agli esseri creati (1).

Queste dottrine finirono però, poco per volta, per imporsi a tutte le chiese riformate: il socinianismo si estinse come chiesa perchè si può dire che tutto ciò che aveva in sè di essenziale e di vitale era entrato a poco a poco a far parte della coscienza comune. Già nello stesso Melanchton (2) abbiamo un rapido ritorno verso il riconoscimento della libertà delle creature. Nella prima fase del suo pensiero egli accetta, senza discuterlo, il dogma della predestinazione divina dalla teologia dei riformatori: esso è la base dei *Loci communes* nell'ed. del 1521. Egli distingue nella trattazione del problema la questione filosofica e teologica. Rispetto alla prima egli rigetta il determinismo degli stoici in pro d'una certa libertà di volere nelle cose esteriori. Ma in riguardo alla vera libertà, la libertà morale, essa è irrimediabilmente schiava delle passioni e condannata al peccato. Quindi anche l'opera della giustifi-

---

(1) F. Socini, *Prael. teol.*, cap. 8-11.

(2) H. Maier, *Melanchton als Philosoph in Arch. f. Gesch. d. Philos.* XI, 127 ss.; A. Evard, *Étude sur les variations du dogme de la prédestination et du libre arbitre dans la theologie de Melanchton*, 1901.

cazione non può procedere dall'uomo; è Dio che fa tutto nell'uomo. Ma più tardi, di mano in mano che il suo pensiero si fa più cosciente e indipendente, Melanchton si scosta sempre più dal rigido predestinazionismo di Lutero in pro dell'efficacia della libertà umana anche in rapporto alle opere della salute. Nelle edizioni dei *Loci* del 1533 e 1535 il punto di vista è già profondamente mutato e più ancora in quella del 1539, che contiene il suo punto di vista definitivo. L'uomo non ha perduto completamente per il peccato, la sua natura morale: egli è capace di giungere con le sue sole forze alla moralità naturale. Certo è incapace di riconciliarsi interamente con Dio: nel suo intelletto vive ancora la legge di Dio, ma il suo cuore ed i suoi sensi sono dominati dalla concupiscenza e rivolti da Dio. A ristabilire qui il rapporto morale sono necessarie la parola di Dio e la grazia dello Spirito santo. Ma la volontà umana deve cooperarvi: certo essa non merita con ciò la salute, ma la sua cooperazione è necessaria. Melanchton si è sempre più decisamente inoltrato su questa via: pur cercando per mezzo di sottili distinzioni di non elevare il valore della libertà a detrimento dell'opera di Dio, riconosce esplicitamente che Dio vuole realmente salvare tutti gli uomini e che la differenza del loro destino dipende dal loro atteggiamento rispetto alla grazia: il libero arbitrio è la *facultas applicandi se ad gratiam*. Questa tesi è sostenuta esplicitamente da uno scolaro di Melanchton, I. Pfeffinger, nelle sue *Propositiones de libero arbitrio* (1555) (*hominem in conversione non esse ut truncum, sed posse voluntate sua cooperari*): che diedero origine alla controversia e al movimento sinergistico (1).

Nel corso del secolo XVII e più del XVIII si può dire che salvo una piccola minoranza nella chiesa calvinista, il sistema agostiniano della predestinazione è quasi generalmente abbandonato: è riconosciuta l'universalità della grazia e l'azione sua è ridotta ad un accrescimento della libertà naturale dell'uomo. L'arbitrio divino è confinato in casi spe-

(1) Dorner, *Gesch. d. prot. Theologie*, 1867, 361 ss.

ciali, nei quali Dio pur concedendo a tutti la possibilità di salvarsi coi propri meriti, salva anche alcuni di quelli che non si sarebbero salvati da sè concedendo ad essi una grazia particolare. La stessa teologia calvinista attuale (1) rigetta tacitamente le rigide teorie di Agostino e di Calvino: attenendosi al punto di vista pratico riconosce nella prescienza divina, nella grazia e nella libertà altrettanti fatti incontestabili, ma rinunzia a cercarne la conciliazione: ciò sarebbe un perdersi in discussioni e questioni che, appunto perchè insolubili, conducono al dogmatismo ed all'intolleranza senza avere importanza per la vita religiosa. Anzi tanto si è andato innanzi in questo indirizzo che, sull'esempio degli Arminiani e dei Sociniani, si è abbandonato poco per volta come dura e irreligiosa la stessa dottrina dell'eternità delle pene: la redenzione del genere umano è ridotto ad una questione di tempo. « Solo in rapporto a quel periodo di tempo, nel quale noi possiamo paragonare fra loro quelli che sono in via per la santità e quelli che non lo sono ancora, possiamo dire che Dio neglige e abbandona una parte degli uomini. Non che in rapporto ad essi non sia preordinata alcuna attività divina o alcun decreto di Dio: ma quest'attività, conforme all'ordine universale, si attua in preparazioni interiori ed esteriori così lontane, che questi uomini sembrano a noi abbandonati da Dio. Ma l'abbandono non è che indeterminazione. Essi sono ancora immersi, senza una propria personalità spirituale, nella massa della vita collettiva del peccato: e fino a che la provvidenza divina non si rivela in riguardo ad essi, essi stanno là dove prima era tutta la chiesa. Ma vi è una predestinazione divina, per effetto della quale la totalità delle nuove creature sorgerà dalla massa totale del genere umano. E quella totalità è uguale a questa massa totale » (2).

---

(1) P. JALAGUIER, *Theologie chrétienne, Dogmes purs*, 1907, 575 ss.

(2) SCHLEIERMACHER, *Christ. Glaube*, § 117.

CAPITOLO SECONDO

L' indeterminismo filosofico.

La speculazione filosofica propriamente detta ha inclinato generalmente nell'età moderna verso la concezione deterministica. Ed anche i rari difensori della libertà d'arbitrio hanno deviato per lo più dalla concezione scolastica, ristabilendo nella sua integrità la libertà d'indifferenza (come la libertà al bene ed al male e non soltanto come libertà fra più beni limitati) e lasciando nell'ombra l'aspetto metafisico e teologico del problema. Così il celebre arcivescovo anglicano William King (1650-1729) nel suo libretto *De origine mali* (1702) che diede origine a tante controversie con Bayle e con Leibniz (1). Nella seconda parte di quest'opera, dopo di avere respinto la dottrina determinista, la quale fa consistere la libertà solo nella *libertas a coactione* e cioè in una spontaneità che non esclude la necessità (2), combatte anche la teoria scolastica, di cui mette in luce accortamente le difficoltà. Essa consta essenzialmente di queste due affermazioni: il bene supremo attrae necessariamente la volontà, mentre i beni inferiori, potendo essere rappresentati variamente (come beni e come non beni) dall'intelletto, la lasciano libera: la volontà segue il giudizio dell'intelletto, ma non necessariamente. Questa libertà dice il King, è più un male

---

(1) Ved. la critica di BAYLE nel 2.° libro d. *Reponse aux questions d'un provincial* in *Oeuvres*, 1757, III, 650 ss.
(2) KING, o. c., 91-99.

che un bene: meglio sarebbe che anche nei beni finiti l'intelletto indicasse all'uomo subito la via migliore e la volontà la seguisse: il preteso privilegio della libertà è in fondo solo un imbarazzo che viene dall'incertezza. D'altronde, o la volontà segue il giudizio dell'intelletto ed allora non è necessaria la libertà; o non lo segue, ed allora che cosa è se non una facoltà d'agire contro il vero e il bene? (1). La libertà consiste invece secondo il King nello stato di perfetta indifferenza in cui la volontà umana si trova di fronte a certi oggetti: anche l'intelletto non ha azione su di essa se non in quanto le indica il possibile e l'impossibile Questa facoltà è superiore a tutti gli appetiti: essa è stata data all'uomo perchè egli avesse nella libera e serena esplicazione d'un'attività sua una sorgente di soddisfazione. L'azione mossa dagli appetiti ci conduce incontro a beni e mali: più a mali che a beni. L'azione mossa dalla libertà è sempre piacevole: essa accresce il piacere che viene dagli appetiti quando si pronuncia nel loro senso; toglie il dolore che può da essi venire col sospendere l'azione o lo converte in piacere. Quindi essa non è mossa da alcun bene; anzi essa crea il bene: « *electio bonitatem in obiecto efficit* ». Questa è la libertà che Dio possiede: le cose esterne sono a Dio assolutamente indifferenti e diventano un bene per lui soltanto quando e perché le vuole. Di questa libertà è partecipe anche l'uomo: la coscienza ce lo attesta e il senso della responsabilità ne è una prova. Naturalmente l'uso di una potestà così sconfinata può anche avere cattive conseguenze: se si elegge l'impossibile, se si elegge qualche cosa che ci metta in contrasto con altri etc.: di qui il male morale. Ma, se bene applicata, essa è per l'uomo sorgente della più grande felicità. Come si concilii questo uso non sempre legittimo della libertà con la bontà di Dio, è argomento di una lunga discussione che qui non ci interessa direttamente: ma come si concilia con la prescienza divina? Il buon arcivescovo ci rinvia ad un altro libretto, che egli senza dubbio non ha più

(1) King, o. c., p. 99-104.

avuto il tempo o l'occasione di scrivere: ma le brevi parole che egli dedica a questa difficoltà dimostrano che egli pure non vedeva altra soluzione che la fede (1). L'opera del King, breve (214 pp. 8°), chiara, arguta e qualche volta anche paradossale, è la difesa più esplicita della libertà di indifferenza presa nel suo senso più ampio, in una forma che a pochi parrà sostenibile. Ma con tutto ciò essa meritava d'esser ricordata, perchè contiene una folla di osservazioni ingegnose ed acute che porgono ampia materia alla riflessione ed all'approfondimento del problema.

Tra i fautori del libero arbitrio merita d'essere ricordato S. Clarke, l'avversario di Collins e di Leibnitz (2). La sua teoria è semplice ed assai superficiale; anzi non si può dire che non tratti la questione con una certa leggerezza quando per es. asserisce che « gli argomenti contro la libertà sono diventati considerevoli per l'onore che si è loro fatto di rispondervi » (3). L'argomento capitale su cui Clarke si fonda è la necessità di un primo motore, d'un agente capace di imprimere *ab initio* il movimento. Un agente necessario, cioè un agente che trasmette solo il movimento, non è propriamente un agente: esso è un soggetto passivo. Voler negare che vi sia un primo agente è come sostenere che vi è nell'universo una progressione infinita di effetti senza alcuna causa, una progressione infinita di comunicazioni passive senza alcun agente (4). Il movimento non implica in sè l'esistenza necessaria: vi deve esser quindi una causa prima del movimento che è Dio. Ma se Dio ha il potere di iniziare il movimento, egli deve averlo potuto farlo proprio anche alla creatura: S. Clarke non vede in questo potere riferito alla creatura alcuna contraddizione con la sua dipendenza da Dio, perchè non costituisce un'indipendenza reale ed asso-

---

(1) KING, o. c., p. 180.

(2) CLARKE, *Philosophical Enquiry concerning human liberty*, 1715.

(3) CLARKE, *Oeuvres philos.*, ed. Jacques, 1843, p. 104.

(4) CLARKE, *Remarques* etc. in *Recueil de diverses pièces p. Leibniz, Clarke, Newton*, 1759, I, p. 375 ss.

luta. E che Dio lo abbia realmente comunicato ce lo rivela la coscienza: che l'esperienza attesti in noi l'esistenza della libertà, sembra al Clarke un punto assolutamente superiore ad ogni dubbio. Certo non è una dimostrazione logica, è un'intuizione: come non è una prova logica la certezza che l'esperienza ci dà dell'esistenza del mondo « e tuttavia nessuno, a meno di voler passare per pazzo, penserà di dire che l'esperienza non prova l'esistenza del mondo » (1). Clarke non si nasconde che il volere può essere inclinato dai motivi: ma questo non toglie la libertà. Anzitutto bisogna tener ben distinto il giudizio antecedente dell'intelletto dalla decisione della volontà: altro è giudicare, altro agire; il giudicare è necessario, l'agire è libero. In secondo luogo bisogna tener presente che la operazione dell'intelletto per cui esso vede la verità è puramente passiva: come mai si può pretendere che una nozione astratta, che è passività pura, determini un movimento? I giudizii dell'intelletto possono bene essere l'occasione, in seguito alla quale il principio attivo e libero dell'uomo mette liberamente in azione il suo potere attivo, ma non sono causa dell'atto e perciò non tolgono la libertà (2). È vero che la volontà suole conformarsi al giudizio dell'intelletto; ma anche da questo punto di vista l'atto intellettivo è un semplice motivo morale, la necessità morale che ne consegue è perfettamente compatibile con la libertà più completa (3). Anche la necessità che noi riconosciamo in Dio di essere misericordioso, giusto etc. è una semplice necessità morale; che non è una necessità se non in senso metaforico, e lascia intatta nella volontà la potenza di potersi determinare altrimenti (4). Il fatto poi della prescienza divina non costituisce difficoltà; anche in Dio il semplice conoscere e prevedere non necessita (5).

Alla difesa del libero arbitrio nel senso tradizionale de-

---

(1) Clarke, *Remarques* etc., p. 394.
(2) Clarke, ib., p. 156, 239 ss.; 381 ss.
(3) Clarke, ib., p. 104-105.
(4) Clarke, ib., p. 246-390.
(5) Clarke, ib., 417 ss.

dica alcuni capitoli del suo *Saggio sulle potenze attive dell'uomo* (1788) Th. Reid (1). Egli non aggiunge però nulla di nuovo alla argomentazione di Clarke, che in molti punti utilizza; e come Clarke aveva a suo tempo combattuto il determinismo in Collins ed in Leibniz, così egli cerca di opporsi a Hume ed a Priestley. L'unico punto nel quale si scosta da Clarke è il concetto della libertà. Clarke aveva posto la libertà come equivalente a spontaneità: ogni azione, ogni movimento che proviene dal principio stesso che si muove, è libero. Perciò anche gli animali sono liberi. Nell'uomo alla libertà si accompagna il senso del bene e del male e perciò la libertà acquista un carattere morale: egli non è più libero, ma più morale (2). Reid invece considera la libertà come condizionata dalla intelligenza e perciò la identifica con la libertà morale (3). L'esistenza della libertà è provata, secondo il Reid, in primo luogo dalla convinzione naturale che noi ne abbiamo; convinzione così precoce, così universale, così necessaria nelle nostre operazioni razionali, che non può non essere il risultato della nostra costituzione e l'opera di chi ci ha creati. In secondo luogo dalla distinzione fra il giusto e l'ingiusto e dal senso della responsabilità: tutta la morale e tutta la religione riposano su questi principii, riconosciuti da tutto il genere umano, che senza la libertà sarebbero incomprensibili. In terzo luogo dalla razionalità della condotta: se l'uomo è capace di seguire riflessamente un sistema di condotta, previamente concepito e risoluto, ne risulta evidentemente che l'uomo ha un impero sulle sue volontà, sulle sue azioni. Alla determinazione della volontà concorrono certo i motivi: ma i motivi non necessitano: si può paragonarli ad un avviso, ad un'esortazione che lasciano all'uomo che li riceve tutta la sua libertà. Reid si preoccupa soprattutto di difendere la libertà contro il principio di causa: a suo avviso causa del-

(1) Reid, *Oeuvres complètes*, tr. Jouffroy, VI, p. 185 ss.
(2) Clarke, *Remarques*, p. 403-4.
(3) Reid, o. c., p. 186.

l'azione libera deve considerarsi l'agente stesso, che ha il potere e la volontà di produrla. L'avversario che Reid ha di mira in questo punto è Leibniz col suo principio di ragione: ma la sua critica è lungi dall'essere profonda. Quanto alla prescienza divina infine Reid oppone la solita risposta; che la prescienza divina non influisce sul futuro più di quello che la memoria non influisca sul passato: che Dio prevede tutto, per quanto noi non possiamo saper come, e così anche gli atti liberi. Reid conclude con le parole di S. Agostino: riconosciamo la prescienza e la libertà anche se non sappiamo bene conciliarle: la prescienza per bene credere, la libertà per bene operare.

La libertà di indifferenza ebbe nel secolo XVIII anche in Germania difensori, specialmente fra gli avversarii del determinismo wolfiano: i più noti fra essi sono Crusius e Darjes. Il primo soprattutto sottopose ad acuta analisi il principio di ragione sufficiente e mostrò che esso non può venir applicato all'agire umano senza sottoporre tutta la realtà ad una legge fatale che distruggerebbe la moralità e la religione. Bisogna pertanto ammettere una capacità di autodeterminazione del volere, la quale gli permette di dirigersi ad arbitrio fra più direzioni possibili. Questo arbitrio non è sconfinato: perchè presuppone già sempre in noi un appetito preesistente, il quale è tratto per naturale necessità verso un bene. La libertà consiste nella facoltà di consentire a questo appetito o di frenarlo o di dare la preferenza ad un altro. Quanto ai problemi teologici Crusius (che era propriamente un teologo) si arresta nell'ordinaria soluzione della incomprensibilità divina (1). Un concetto analogo, forse con maggior semplicità e chiarezza, svolge il Daries (2), il quale però, come farà più esplicitamente Kant, rinunzia a risolvere la questione teoretica ed

---

(1) Crusius, *De usu et limitibus pr. rationis sufficientis*, 1743; *Entwurf d. notwendigen Vernunftwahrheiten*, 1753, p. 449; *Anweisung vernünftig zu leben*, 1744, 43 ss., *Kurzer Begriff d. Moraltheologie*, 1772, 1, 2, § 29.

(2) Daries, *Elem. metaphysices*, 1743, § 109.

afferma la libertà come un'esigenza pratica del bene operare: « io non so come sono libero, ma so come debbo essere perfetto » (p. 202). A. P. de Premontval nei suoi *Pensées sur la liberté* (1763) e nella memoria *Du hazard sous l'empire de la providence* (1755) difende i concetti della libertà e della contingenza come necessarii per l'esplicazione del male e critica vivacemente il determinismo leibniziano mostrando l'ambiguità del concetto di necessitazione morale ed accusandolo sopratutto di far risalire a Dio l'origine del male: la sua critica della teologia leibniziana è sagace e stringente (1).

Il solo che nella corrente idealistica postkantiana difenda il libero arbitrio è F. V. Baader, il « mago del Sud », la cui dottrina si riattacca alle speculazioni teosofiche di I. Böhme. Dio non è un'unità immutabile e morta, ma un processo di eterna autogenerazione, di vita e di ritorno a se stesso. Da Dio non può sorgere alcun altro essere, perchè egli è l'Assoluto: ma sorge l'ombra, il desiderio, il non essere aspirante all'essere: e questo è la Natura eterna, che è in Dio e che sola rende possibile la sua manifestazione e il suo ritorno. Essa è potenzialmente l'ira, l'angoscia, il male; ma in Dio è perfettamente unita con lui e perciò è luce e beatitudine; laddove l'uomo non ha mai in suo perfetto potere questo principio, che, anche quando la sua volontà è unita con Dio, è sorgente del male e delle tenebre e gli si oppone sempre come non io, come natura (2). Il destino originario dell'uomo era di ripetere in una regione inferiore la manifestazione divina, di generare il divino nella natura e di fare da essa ritorno alla perfetta unità

(1) La libertà d'indifferenza è anche difesa contro Leibniz dall'eclettico P. De Crousaz (1663-1748), *De l'esprit humain, substance differente de son corps, active, immortelle,* 1741, 48 ss.

(2) Baader, *Vorles. über spekul. Dogmatik* in *S. W.*, VIII, p. 108 ss.

con Dio, liberando anche la natura. Ma perchè l'uomo potesse così rigenerare e manifestare nella sua sfera il divino, egli doveva possedere le due forze antitetiche dell'unità divina: quella che tende verso la periferia, verso l'individuazione e l'isolamento e quella che tende verso il centro, verso la subordinazione e l'unione con Dio: solo così egli poteva diventare nella sua sfera il centro divino. Ma queste due forze antitetiche dovevano stare in poter suo isolate: perchè egli doveva combinarle e rigenerarne l'unità divina. Così egli doveva possedere la tendenza verso la periferia, che è la tendenza verso la materialità, la bestialità animale: e la tendenza verso il centro, che, isolato dall'altra, è la tendenza a fare di sè il centro, l'orgoglio diabolico. Il serpente tentatore è il simbolo che in sè aduna i due elementi: il bestiale e il diabolico. Onde la volontà dell'uomo non poteva essere creata impeccabile: il divino deve generare sè da se stesso. Perciò essa nacque con la facoltà di peccare: e con la prima colpa diede a sè una natura, segnò la via che doveva fatalmente percorrere. Soltanto l'aiuto divino, con l'incarnazione e la grazia, ha potuto riabilitarla e rimetterla in condizione di far ritorno a Dio. Questa grazia è la libertà (VII, 367); che è la facoltà data all'uomo di eleggere a sè *ex novo* una natura, come se egli non avesse ancora eletto, di costituire a sè una direzione stabile della vita, che può essere vera libertà o servitù alle potenze inferiori (XII, 92). Per essa l'uomo è posto, in ogni sua decisione, nello stato d'innocenza: anche se egli nasce nello stato di corruzione, questa è per un momento sospesa: ad ogni atto la sua corruzione fondamentale gli è come di nuovo posta dinanzi per l'affermazione o la negazione, perchè egli possa cancellarla gradatamente o ricadere in essa e così confermare più profondamente la sua corruzione e la sua colpa (VIII, 110 ss.). Il ritorno a Dio è la riconquista della vera libertà, che è la partecipazione alla volontà stessa di Dio. Con la cessazione della potenza del male cessa perciò la libertà d'indifferenza (XII, 334): essa non appartiene nè a Dio, nè alle creature che sono definitivamente sulla via della perfe-

zione (VIII, 117). « La libertà d'indifferenza di ogni creatura intelligente non è qualche cosa di stabile per essa, ma solo il mezzo necessario per conquistare la sua stabile libertà (o servitù) come risultato del retto (o falso) uso della sua libertà d'indifferenza » (I, 100). Baader si richiama qui a De Bonald: « La libertà nell'uomo non è il libero arbitrio, perchè il libero arbitrio è la scelta fra il bene e il male, la libertà o la servitù. Finchè l'uomo può scegliere tra il bene e il male, non ha ancora la libertà attuale, perchè questa non può esistere che dopo la scelta. Così essa non può esistere che quando il libero arbitrio cessa » (1).

Una concezione profonda della libertà è quella che troviamo nel fondatore dello spiritualismo francese agli inizi del secolo XIX, F. P. Maine de Biran. L'essenza stessa dell'io è per Maine de Biran indipendenza e libertà: l'io non è nella realtà sua propria che sforzo, ma sforzo voluto e libero, un atto di libertà. È la sua stessa autoposizione che lo costituisce, in quanto per essa oppone a sè il mondo e accende in sè la coscienza dell'essere suo. Quest'attività interiore è indipendente dal mondo fisico e dai suoi motivi: in quanto pur essendo diretta sempre verso un oggetto — che è per essa un motivo — non ne è necessariamente determinata. La decisione finale risulta senza dubbio dall'attrazione che su di noi esercitano i motivi: ma quest'attrazione non è qualche cosa di esteriore e di immutabile: essa dipende dall'attenzione nostra che è attiva e libera. Lo spirito ha la facoltà di rendere più viva e più efficace, di avvicinare per così dire all'anima questa rappresentazione piuttosto che quell'altra: per tal modo esso conserva intatta la sua libertà. Ma quest'attenzione da che cosa è diretta? È qualche cosa di indifferente od ha anch'essa la sua direzione deter-

---

(1) De Bonald, *Theorie du pouvoir politique*, 1854, II, p. 260.

minata? Essa si volge naturalmente verso il meglio: in fondo nei sentimenti migliori e più profondi, è Dio che trae a sè lo spirito. Vi è in noi un'attrazione innata verso il bene: la volontà nostra è orientata verso il bene come l'intelligenza verso il vero. Ora Dio è il bene e il vero supremo: è l'attrazione sua che ci richiama verso il bene, che dirige secretamente la nostra volontà nella sua libertà. Ma anche di fronte a Dio lo spirito non perde la sua autonomia: esso riceve certamente l'azione di Dio, ma oltre a riceverla la provoca, l'accoglie attivamente in sè, in modo che la sua direzione verso il bene è l'opera comune di Dio e della libertà umana. La libertà umana pende così in ogni attività sua da Dio, ma non è costituita solo dall'azione di Dio: vi è in essa qualche cosa di originario e di inalienabile e in questo ha il fondamento la nostra libertà.

I suoi successori si sono limitati invece a riprodurre, senza originalità e senza profondità, le dottrine scozzesi. Si veda p. es. l'esposizione sommaria che ne ha dato A. Garnier nel suo Trattato delle facoltà dell'anima (2ª ed., 1865, p. 319 ss.). La libertà è una cosa sola con la volontà, che deve essere distinta tanto dalla ragione quanto dall'inclinazione. Tanto la ragione quanto l'inclinazione agiscono secondo leggi necessarie: la libertà invece è facoltà di determinarsi da sè, anche contro la forza dei motivi, in modo assolutamente indipendente. Le prove addotte in favore sono quelle stesse messe innanzi da Reid: la testimonianza della coscienza, il merito, la responsabilità, la convinzione che noi abbiamo di poter realizzare dei piani, adempiere delle promesse. Le questioni teologiche e metafisiche sono sfiorate leggermente: in fondo il Garnier finisce col rifugiarsi nel comodo argomento dell'incomprensibilità. Dio ci ha creati con la libertà: questo nostro privilegio non contrasta con la sua onnipotenza e perfezione assoluta. Se la nostra libertà fosse un ostacolo alla sua realtà assoluta, perchè non lo sarebbe anche la nostra esistenza particolare? Dandoci l'esistenza Dio ha ben potuto permetterci anche l'uso della volontà. L'uomo può volere il bene e meritare la salute: se

si volesse attribuire a Dio il bene che l'uomo può fare, sarebbe impossibile di evitare di riferire a Dio anche il male. La prescienza divina non necessita le libere decisioni dell'uomo: sono anzi le decisioni libere che determinano la previsione.

Non lontana dalla soluzione di Maine de Biran, ma orientata in senso più intellettualistico è la concezione della libertà che troviamo in A. Rosmini (1). Non si ha ancora vera libertà, secondo Rosmini, quando l'elezione ha luogo soltanto fra beni sensibili, animali, sensazioni grate (beni soggettivi): la scelta è in tal caso determinata dalla prevalenza dell'inclinazione più forte: prevalenza che spesso è causata da circostanze accidentali tenuissime, onde nasce quell'oscillazione momentanea che ha l'apparenza d'una libera elezione. Ma questa ha luogo veramente solo nell'elezione tra i beni soggettivi e i beni oggettivi (i beni ideali): nella quale rifulge veramente la facoltà del libero arbitrio, per la quale l'uomo si rende simile a Dio. I beni oggettivi hanno in fondo la loro radice nella nostra natura spirituale: sono « l'amore dell'essere » che illumina dentro di noi la nostra intelligenza e attiva la nostra volontà. La libertà è il potere di determinarsi da sè nel conflitto tra l'istinto che ci porta verso i beni sensibili e la volontà razionale che è attratta dal bene essenziale, che è l'ordine delle realtà ideali. La volontà pervenuta alla razionalità, che è praticamente l'intuito dei beni ideali, acquista questo singolare privilegio di potersi decidere da sè in favore dell'uno o dell'altro dei due ordini di beni che le si presentano. Qui non ha più luogo prevalenza di inclinazione, perchè si tratta di beni fra loro non comparabili: e non si può parlare di motivo che determini la scelta perchè qualunque motivo appartiene all'uno od all'altro ordine e riceve la sua forza appunto dalla

---

(1) A. Rosmini, *Antrop. morale* § 581 ss., *Psicologia* II, 894 ss. Seguono più o meno fedelmente questo indirizzo F. Bonatelli, *Memoria intorno alla libertà del volere*, 1887, G. Morando, *Il problema del libero arbitrio*, 1895 e G. Calò, *Il problema della libertà nel pensiero contemporaneo* [1906].

volontà che ha già fatto la sua scelta tra i due ordini. Questa è la libertà che R. chiama libertà bilaterale. Tuttavia anche in Rosmini questa indifferenza d'arbitrio mostra d'avere la sua radice vera nella libertà morale, nell'adesione necessaria all'ordine ideale: l'uomo è veramente libero quando la parte migliore e dominatrice per natura è sottomessa alla parte inferiore (1). « Mentre la costante ripetizione degli atti egoistici tra gli altri suoi effetti ha pur quello di oscurare l'intelligenza, cioè di far sì che le idee e le massime, che si riferiscono al bene obbiettivo, riappariscano sempre più languidamente e a più lunghi intervalli, onde la volontà resta quasi incatenata, la ripetizione degli atti rivolti al bene produce l'effetto contrario. Ossia ella rende l'intelligenza sempre più chiara, più limpida la visione mentale delle idee, della vera natura delle cose, dei rapporti di queste fra loro e coll'uomo non che dell'uomo e del mondo con Dio. Di che procede che gli atti volitivi risentiranno sempre meno la pressione degli impulsi e però saranno sempre più padroni di se stessi »... Quindi « sebbene la preferenza data al principio interessato sia libera, essa peraltro equivale ad un suicidio della libertà: ossia è un abuso della libertà che consiste nella volontaria abdicazione di questa. All'incontro l'adozione del principio disinteressato è atto di libertà per un'altra ragione, per questo cioè che con essa lo spirito pone ed afferma la sua indipendenza da tutte le forze interne, da tutti gli impulsi, da tutte le tendenze egoistiche per mantenersi nella serena regione della schietta obbiettività » (2). Quanto poi al rapporto del libero arbitrio con la volontà divina, Rosmini accoglie la soluzione tradizionale: Dio produce gli atti delle cause seconde in conformità della loro natura: gli atti delle cause intelligenti sono prodotti anch'essi da Dio, ma sono prodotti come liberi (3).

---

(1) Rosmini, *Antrop. mor.*, § 604.
(2) Bonatelli, o. c., 74-75.
(3) Rosmini, *Teodicea*, § 546-7.

Un profondo e geniale rinnovamento del problema abbiamo in Germania nell'indeterminismo di Ermanno Lotze (1). Egli riconosce che l'esperienza interiore non vale a dimostrare la libertà d'indifferenza e che dal punto di vista puramente teoretico nulla si può obbiettare contro un rigoroso e conseguente determinismo. Ciò che lo induce ad accogliere la tesi dell'indeterminismo sono motivi morali e religiosi. Vi è un ordine morale delle cose nel quale s'inserisce il nostro senso del dovere e della responsabilità: ora questi non sarebbero possibili senza libertà. Questa libertà non è un'indeterminazione assoluta: è una libertà di scelta nella cerchia dei motivi che la nostra natura ci offre. L'atto libero non è però solo uno svolgimento, un'esplicazione della nostra natura interiore, che, in fondo, non essendo stata fatta da noi, è per noi qualche cosa di straniero e di imposto: esso si stacca, per così dire, ogni momento dalla via che gli traccia la concatenazione degli antecedenti per creare qualche cosa di nuovo. Ma come si concilia questo con la concatenazione causale universale e in modo particolare col rigido meccanismo che, secondo Lotze, regola tutto il divenire? La concatenazione causale meccanica regge l'attività di tutti gli esseri reali: ma non presiede al sorgere di questi reali. « L'incondizionata validità della legge causale non consiste in ciò che ogni parte della realtà finita deve essere prodotta sempre solo nell'ambito di essa da cause determinate secondo leggi generali, ma che ogni elemento introdotto in questa realtà deve ulteriormente agire secondo queste leggi » (2). Anche il materialismo meccanico deve pure ammet-

---

(1) Si v. spec. Lotze, *Mikrokosmos*, 4, I, 286 ss., II, 313 ss.; M. Wentscher, *Das Problem der Willensfreiheit bei Lotze in Haym Abhandl.*, 1902, 157 ss; I. Wahn, *Kritik der Lehre Lotze's von der menschlichen Willensfreiheit in Zeit. f. Phil. u. ph. K., Bd.* 92, 88 ss.

(2) Lotze, *Mikrokosmos* [4], I,294.

tere l'esistenza di atomi o di energie non causate. L'attività libera non è dunque semplice attività d'una realtà preesistente, ma è creazione di realtà, esplicazione dell'essere spirituale verso una realtà più profonda: che poi, operando, entra, come ogni realtà, nel meccanismo universale. Vi è nell'uomo una natura che non si trova in lui come cosa di fatto, capace solo di conservazione e di esplicazione meccanica; la nostra vera e profonda natura è una specie di fine: la libertà non consiste quindi in un vagare arbitrario della volontà nel campo sterminato del possibile, ma in una personalità ideale, verso la quale tendiamo come verso una capacità di liberazione dalla nostra natura data e perciò non del tutto nostra e di affermazione della nostra natura ideale, la cui volontà è veramente nostra volontà e perciò libertà. Questa natura ideale è l'unità dell'essere nostro in Dio. La stessa possibilità dell'azione reciproca delle cose testimonia della loro unità profonda: una vera azione transeunte non esiste: ciò che diciamo azione reciproca non è che il consenso dell'attività delle diverse parti d'un essere unico. Ciò non vuol dire che queste diverse parti debbano perdere la loro realtà particolare e dissolversi in un'unità indistinta; in modo particolare il nostro spirito dimostra la sua realtà insopprimibile in quanto non è la rappresentazione d'un altro essere, ma è per sè, è oggetto d'una coscienza che ha in sè il suo centro (1). Esso è come una melodia interrotta da pause (2), che fa parte dell'armonia universale in cui consiste la vita divina. Una difficoltà grave nasce qui alla dottrina del Lotze dal suo concetto della libertà, che è essenzialmente libertà d'indifferenza tra A e non A, fra il bene e il male: come può inserirsi quest'attività turbatrice nell'armonia del disegno divino? Un'altra forma di questa difficoltà è il problema della prescienza divina che anch'egli risolve mediante il concetto della fenomenalità del tempo, fissando il fluire degli esseri in un ordine immutabile eternamente presente alla coscienza divina.

---

(1) Lotze, *Mikrokosmos* [4], III, 543 ss.
(2) Lotze, *Metaphysik*, 1879, 602.

Alla dottrina del Lotze si accosta anche un teologo, il Luthardt (1), il quale vi associa naturalmente teorie sue particolari intorno alla predestinazione ed alla grazia che possiamo qui lasciar da parte. La libertà, secondo il Luthardt, è duplice: formale e reale. La libertà formale è la libertà di determinazione, d'indifferenza, la capacità di determinarsi in un dato caso in senso positivo o negativo senza subire alcuna coazione esterna o interna: perchè anche le determinazioni della mia natura, del mio carattere etc. non devono necessitare la mia azione, bensì devono, se io sono veramente libero, essere da me accolte o represse con piena coscienza. Questa libertà non è una indeterminazione assoluta. Lo spirito non è, anche praticamente, una tabula rasa, su cui il singolo atto di volontà possa scrivere un contenuto qualsiasi: allora non sarebbe possibile nè carattere, nè continuità della vita morale. L'atto di volontà si esercita sopra un contenuto determinato: posto un indirizzo, una natura interiore, esso può, in questo determinato ambito, volere o non volere, determinarsi per il bene o per il suo opposto od anche astenersi da ogni determinazione. Ma la vera libertà è la libertà reale, la libertà morale. Essere liberi vuol dire veramente essere se stessi, non ammettere in sè sollecitazioni od influenze esteriori, esplicare con purezza e con autonomia perfetta la propria natura. Si dirà dunque che un essere malvagio d'una radicale malvagità di natura allora sarebbe libero quando realizzasse questa sua natura nell'azione? No certamente. L'uomo, secondo la legge e la natura fondamentale del suo essere, è un essere morale; quindi solo allorchè realizza questa sua natura l'uomo è veramente libero: il peccato è una contraddizione della sua realtà esteriore con la verità dell'essere suo; è quindi schiavitù. Libero è pertanto chi si determina da sè (libertà formale) nel senso della legge morale (libertà reale). Dio solo è in questo senso perfettamente libero. La sua volontà è autodeterminazione; sotto questo aspetto ha ragione S. Paolo (Rom. IX, 14) di

---

(1) Luthardt, *Die Lehre vom freien Willen*, 1863.

considerare questa volontà come un beneplacito imperscrutabile. Ma non è tuttavia un arbitrio: noi non dobbiamo cercare l'ultima risposta nel « *quia voluit* » di Calvino. La volontà divina è autodeterminazione conforme alla sua perfettissima natura: anche Dio determina se stesso conforme alla sua verità e perciò con amore: la sua libertà formale è un potere altrimenti, non un potere contro la santità e l'amore.

Uno svolgimento di idee lotziane ci presenta anche il pregevolissimo trattato di morale (1) di Max Wentscher. La libertà costituisce, secondo il Wentscher, il necessario presupposto della morale. Praticamente tutti riconoscono questa esigenza: tutti di fronte all'imperativo della legge riconoscono che nella stessa non vi ha punto una semplice descrizione di date linee di condotta e delle relative conseguenze, ma si ha un vero invito, che non avrebbe senso quando la libertà fosse un'illusione. Anche il determinista deve riconoscere che vi è, almeno, tra i fattori dell'agire anche la convinzione di essere liberi. Se il determinismo venisse pensato con rigorosa conseguenza e tradotto in pratica, esso condurrebbe al fatalismo ed alla negazione della morale. Come dobbiamo ora pensare la libertà? Non come indeterminazione assoluta, perchè un atto che fosse assolutamente indeterminato non avrebbe alcuna connessione con la nostra personalità e noi non potremmo esserne considerati responsabili. Nemmeno come un'esplicazione meccanica del nostro carattere, perchè il nostro carattere non è stato creato da noi e quindi una tale esplicazione non lascierebbe alcuna parte alla libertà. La libertà sta in mezzo fra queste due concezioni opposte. Se un essere libero è possibile, esso deve avere il punto di partenza della sua attività in una natura propria data, ma deve essere capace di svolgere da sè questa natura in un determinato indirizzo, in modo da creare a sè un vero essere proprio capace di attività libera nel più alto senso della parola. Vi deve quindi essere

(1) WENTSCHER, *Ethik*, 1902-1905, I, p. 241 ss.

nell'individuo come un germe della sua futura personalità, un soggetto dell'attività creatrice, il quale non deve essere predestinato ad un dato sviluppo, ma deve possedere la capacità di svolgere dal suo essere dato una personalità libera. L'eccitamento a questa attività è dato dalla riflessione intellettuale, che aprendo all'individuo la via alla conoscenza delle conquiste ideali dell'umanità, lo aiuta ad elevarsi sopra il suo io empirico ed a svolgere in sè un essere veramente umano e libero. Questo essere superiore non deve essere pensato come uno schema, una legge uniforme nel qual caso noi ricadremmo sotto una nuova dipendenza che abolirebbe la libertà. Il tipo ideale dell'umanità ha questo di comune con l'ideale estetico: che può assumere più aspetti senza che questi siano fra loro in contraddizione ed annullino l'unità dell'ideale. In ogni individuo quindi la personalità ideale ha una fisionomia sua propria che è in corrispondenza col diverso fondamento empirico. Questa personalità è sempre presente alla coscienza morale, almeno potenzialmente, come volontà ideale: il precetto fondamentale dell'etica dice all'uomo: « Svolgi la tua volontà ideale sempre più perfettamente in modo da creare in te stesso un nuovo essere che sia tua opera propria! ». Il primo impulso a questo svolgimento ed alla riflessione intellettiva, che ne è lo strumento, è senza dubbio dato dalla società, dall'educazione; ma tutto il resto deve essere la libera opera nostra. Da noi sopratutto dipende sottrarci alla forza cieca del meccanismo psicologico, estendere ed approfondire la nostra riflessione, fissarne in principii i risultati, applicare tutta la nostra energia a sottomettere ad essa tutta la nostra vita. In questa energia chiaroveggente che muove da un fondamento ben determinato e va verso un fine che si è da sè prefisso, che è una spontaneità indipendente da tutte le condizioni e da tutti i meccanismi psicologici, fa consistere il Wentscher l'essenza della vera libertà. Egli ripudia perciò il libero arbitrio come facoltà di scegliere fra A e non A, che sarebbe cosa assurda e senza valore morale. Al più si può parlare di una scelta fra l'esplicazione dell'energia e

l'abbandono passivo, l'inerzia colpevole: ma è una realtà nella quale tutti i motivi sono da una parte mentre dall'altra sta non un motivo, bensì l'assenza di energia e di motivi. Che questa facoltà di creare in se stesso una personalità ideale sia qualche cosa che supera la nostra comprensione, il Wentscher concede: la realtà è più ricca del nostro conoscere. « Chi pone la libertà pone naturalmente nel suo concetto anche l'inconcepibilità. Perchè può venir concepito solamente ciò che trascorre secondo leggi e norme determinate e quindi non è libero » (1). Il Wentscher si occupa anche delle difficoltà teologiche che la libertà solleva. Egli trova assurdo voler pensare l'onnipotenza e l'onniscienza divina in modo tale da annullare la libertà umana. È logico riferire a Dio tutta l'attività; ma se Dio ha creato degli esseri liberi, come mai si può pensare che egli ritolga ad essi con una mano quello che con l'altra ha dato solo per non aver limiti nella sua attività? Del resto è forse per Dio una perfezione più grande l'aver creato un mondo di esseri veramente liberi che un mondo di automi ai quali resterebbe soltanto l'apparenza dell'azione e della libertà. Quanto poi alla prescienza, il Wentscher riconosce che essa è inconciliabile con la libertà umana. Dal punto di vista etico noi dobbiamo pensare che Dio abbia creato e predisposto il mondo in maniera da prevedere le linee generali del suo svolgimento; ma lasciando pur sempre uno spazio libero agli esseri razionali per lo svolgimento indipendente della loro personalità.

•

In un senso più ricco e più vario si è svolta in Francia, da Renouvier a Bergson, la corrente indeterminista. Essa ha le sue radici nell'idealismo critico di Kant, sbarazzato di tutto il suo apparato metafisico e trasformato in una specie di prammatismo etico; più tardi però vi hanno con-

---

(1) Wentscher, ib., p. 278.

fluito largamente elementi più strettamente empirici. Il Renouvier dà al suo punto di vista il nome di criticismo; ma egli non ha più che ben poco di comune col criticismo kantiano. Ripudiando la dottrina kantiana della cosa in sè, egli considera il mondo come una molteplicità di puri fenomeni, che risultano dall'azione di un complesso finito di energie coscienti più o meno chiare, le quali agiscono liberamente: il problema della libertà è per lui uno dei problemi cardinali della filosofia ed ha un'essenziale importanza anche per i rapporti della libertà con la conoscenza e con la fede. Tuttavia egli lo considera come insolubile per la speculazione: questa può mostrare la possibilità della libertà, ma non può dimostrarne nè l'esistenza nè la non esistenza: i filosofi vi hanno dato risposte contradditorie, secondochè sono stati più colpiti dal determinismo dei fatti naturali o dalle condizioni della vita morale. La soluzione deve esser chiesta alla ragion pratica: la ragion pratica deve porre il proprio fondamento e con esso quello della ragione in genere, perchè la ragione è l'uomo e l'uomo è l'uomo pratico. Vediamo da questo punto di vista le considerazioni che ci si offrono dall'uno e dall'altro lato. Se è la necessità che è vera, lo spirito trova il suo riposo nella convinzione dell'infallibile legge del mondo. Tutti i fatti umani diventano fatti naturali. Questo non condurrà forse all'inazione, perchè tutto obbedisce alla sua natura, ma alla rassegnazione tranquilla dinanzi a tutto, dinanzi all'errore, dinanzi al delitto, perchè tutto è necessario. Ma allora quante contraddizioni e quanti assurdi! Anzitutto è incomprensibile che noi, posti in una serie di fenomeni necessariamente preordinati, non lasciamo per ciò d'essere necessariamente inclinati a supporre che vi è nel mondo qualche cosa di non necessario — il nostro volere; è strano che l'ordine delle cose contrarii se stesso riuscendo nell'uomo a negare se stesso, a comprendere nei suoi decreti l'apparenza invincibile d'una libertà di fatto e l'irreduttibile antagonismo delle dottrine, delle quali le une confermano questo ordine negando la libertà, le altre lo negano affermandola. Se è soltanto la nostra ignoranza che fa la

nostra illusione, come mai questa illusione resiste al possesso meditato della verità suprema? Ma supponiamo che l'uomo pratico non dimenticasse mai che tutto è necessario e traducesse questa convinzione nella vita: che cosa accadrebbe? Se il soggetto è di natura molle e fiacca, si crederà dispensato dalla lotta e dallo sforzo; se è passionato e ardente si abbandonerà ai suoi impulsi senza sforzo. Il dogma della necessità non può dunque generare nell'uomo che lo pratica seriamente, che l'inazione o il furore, l'indifferenza o la disperazione: ma in ogni caso lo getta fuori delle vie della morale naturale e comune. L'esistenza della ragione pratica e della morale è una contraddizione nel sistema della necessità: se la morale è vera, la necessità che la fa essere è in contraddizione con se stessa. Ed anche la scienza non è meglio garantita che la morale: l'errore è necessario quanto la verità, il falso è vero come necessario: tutto è legittimo alla sua ora e al suo posto. Queste conseguenze non costituiscono delle prove in favore della libertà. Essa non ha nemmeno per sè la prova dell'esperienza, del sentimento interiore; perchè questo non può attestarci che la volontà non abbia i suoi antecedenti da noi ignorati. Dal punto di vista speculativo la libertà non è che un'ipotesi probabile; ma noi ci siamo trasferiti dal punto di vista speculativo al punto di vista pratico: e da questo punto di vista la sua affermazione si impone come condizione necessaria della moralità e della scienza. La libertà è una condizione della moralità degli atti, la libertà sola spiega l'esistenza dell'errore nel mondo; la libertà, se io l'affermo, è la vita della mia persona morale e la vita della scienza. Non si tratta quindi ora di un riconoscimento teoretico, ma di una decisione pratica. Volete la scienza e la morale? Affermate la libertà che ne è la condizione. Nell'ipotesi della necessità io sono condannato all'inazione ed allo scetticismo: io abbraccio liberamente l'ipotesi della libertà per salvare la scienza e la morale. « Definitivamente due ipotesi: la libertà o la necessità. A scegliere fra l'una e l'altra, con l'una o l'altra: io preferisco affermare la libertà ed affermare che l'affermo

per mezzo della libertà. Così rinuncio ad imitare quelli che cercano di affermare qualche cosa che li costringa ad affermare. Io abbraccio la certezza di cui sono l'autore... La formula della scienza, fare: non divenire, ma fare e facendo farsi » (1).

Noi non dobbiamo quindi affermare il libero arbitrio perchè logicamente costretti: questa necessità non sussiste e d'altronde qualsiasi affermazione teoretica presuppone già questa posizione della libertà. L'evidenza appartiene alle conseguenze, al ragionamento, agli atti della sensibilità, della memoria, ma non ai principi universali che sono per la conoscenza ciò che è la luce per gli oggetti. Noi cercheremmo invano queste verità universali, necessarie, presenti a tutti gli spiriti: la certezza è opera della volontà, non dell'intelligenza. Il puro intelletto, indifferente, impassibile sarebbe per sè condannato allo scetticismo: è la volontà che intervenendo nel giudizio decide sulla scelta delle verità liberamente accettate. La verità non ci è straniera, non si impone a noi: noi la possediamo solo quando la dobbiamo a noi stessi. Quindi se noi affermiamo la libertà, non è perchè si imponga all'intelligenza, perchè la vediamo o la dimostriamo: noi la scegliamo perchè vogliamo la moralità e la scienza.

Questa libertà che il Renouvier propone all'uomo come un'affermazione ed una conquista, non è però una potestà sconfinata, un'esplicazione di una potenza indifferente. La libertà non esige punto l'indeterminazione totale dei suoi atti: l'arbitrario delle decisioni di coscienza, la negazione di relazioni anteriori, il vuoto di tutte le leggi determinanti, tale non è punto il carattere degli atti liberi. La libertà assoluta di indifferenza non sarebbe che caso, capriccio, irragionevolezza, essa sarebbe tanto funesta alla moralità ed alla scienza quanto la necessità. Anzitutto la possibilità stessa della decisione nell'uomo è limitata da mille cause

---

(1) Lequier in Renouvier, *Traité de psychol. rationelle*, 1912, II, 138, 9.

determinanti: le leggi naturali, i fenomeni esterni, le leggi della intelligenza, gli impulsi, le abitudini, i meccanismi organici; tutto questo fa sì che la libertà sia sempre circoscritta in un campo assai ristretto. In secondo luogo la volontà non è una facoltà separata dal giudizio, un potere gratuito di impulsione indifferente per sua natura. La volontà è per Renouvier un carattere, un aspetto della rappresentazione stessa: essa non è una facoltà distinta dai motivi che li faccia comparire dinanzi a sè, li giudichi e decida, ma è la forza stessa dei motivi; è la rappresentazione stessa che si afferma, si esclude, richiama altre rappresentazioni e muove all'azione in virtù della passionalità che le è inerente. Il libero arbitrio è quindi il potere inerente ai motivi di svolgere da sè una energia imprevedibile, il potere che ha l'uomo di creare, di deliberare, di intensificare la propria attività interiore, di chiamare alla realtà le possibilità in essa contenute: la sua azione non è separabile dall'intelligenza, anzi non è se non l'intelligenza stessa nella sua affermazione attiva.

Così compresa, la libertà non contraddice alla legge di causa, almeno come il Renouvier la concepisce. Secondo il Renouvier la causa non è che una concordanza armonica tra i fenomeni: la causa non contiene punto necessariamente l'effetto. Perciò la libertà è una forma della causalità in cui l'antecedente non permette di prevedere il conseguente: « Gli atti liberi non sono effetti senza causa; la loro causa è l'uomo, nell'insieme e nella pienezza delle sue funzioni ». Analogamente il Renouvier si preoccupa di mettere in accordo il suo concetto della libertà con la legge della conservazione dell'energia: la quale non è una legge assoluta, non implica che il mondo fisico sia realmente un sistema chiuso nel quale non possano introdursi movimenti nuovi. Inoltre egli non ritiene inconciliabile la legge stessa con l'intervento di una quantità infinitamente piccola d'energia nuova, la quale basterebbe a determinare mutamenti considerevoli per la rottura dell'equilibrio.

Ad ogni modo l'atto libero è sempre l'inizio di una

serie parzialmente indipendente dalle serie anteriori. La libertà è il cominciamento stesso e l'essere stesso senza altra esplicazione possibile: essa ci mette veramente in presenza dell'ultimo dato irreduttibile, del mistero della realtà. « La libertà è essa stessa il cominciamento che si conosce e l'essere che, dato per una parte, per l'altra si fa e si compie » (1). Nel contingentismo del Renouvier la libertà non è soltanto un fatto morale o psicologico, ma è un vero fattore cosmico. La realtà è in se stessa coscienza individuale che si afferma e si crea: si comprende perciò come il primo atto essenziale per essa sia di prendere coscienza di questa sua natura creatrice e di affermarla: perchè con questa affermazione della libertà essa rende possibile tutto il contenuto della sua vita con tutti i valori che essa contiene, compresa anche la morale e la scienza.

Il pragmatismo di W. James non fa, rispetto al nostro problema, che svolgere ed accentuare la dottrina del Renouvier (2). Anche per il James l'alternativa fra il determinismo e l'indeterminismo è, speculativamente, senza uscita. Il determinismo dice che le parti dell'universo già esistenti stabiliscono e determinano in modo assoluto ciò che le altre parti saranno: il futuro non ha possibilità incerte; non vi ha nulla che realmente cominci nell'universo, perchè tutto ciò che è e sarà costituisce un'unità assoluta in cui non può essere ombra di mutazione. L'indeterminismo invece nega che il mondo sia un'inflessibile unità di fatto; esso ammette una certa pluralità e indeterminazione delle cose: le realtà escono da un mare più vasto di possibilità e ne escono liberamente, non per una legge imposta a priori. Il determinismo è il grande postulato scientifico, l'indeterminismo è il grande postulato morale. Ora, come il Renouvier, W. James insiste sull'impossibilità sua personale di accettare una concezione delle cose che rende tutto necessario, anche il

---

(1) Renouvier, ib., p. 107.

(2) W. James, *Pr. di psicologia,* tr. it., p. 824 ss.; *The dilemma of determinism* in *The will to believe,* 1885.

male, e così in certo modo lo giustifica e lo assolve. « Chiamare una cosa male significa che quella cosa non dovrebbe essere e che qualcos'altro dovrebbe essere in sua vece. Il determinismo negando che qualche cos'altro possa essere in luogo suo definisce virtualmente l'universo come un luogo in cui ciò che dovrebbe essere è impossibile: in altre parole come un organismo la cui costituzione è afflitta da una corruzione incurabile ». Vi è nella posizione di una necessità universale una contraddizione con i nostri rimpianti, le nostre condanne del male. Quindi esso riesce o al pessimismo (se si mantiene questo rammarico) o ad un'attitudine contemplativa indifferente che rinuncia al giudizio e si compiace della conoscenza come tale, del rispecchiamento del mondo in una coscienza raffinata. Quest'ultima attitudine, dice il James con un'irosa severità, non può condurre che ad una sentimentalità snervata o ad uno sfrenato sensualismo. Da questo giudizio si comprende facilmente il credo a cui il James si appiglia. L'indeterminismo offende l'amore dell'unità, l'assolutismo dell'intelletto (che forse dopo tutto, dice il James, richiede di esser tenuto a freno); ma il determinismo viola il mio senso della realtà morale. La sola via d'uscita è d'ordine pratico. In fondo, del resto, ciò che divide deterministi e indeterministi è sempre già la diversità delle credenze e dei postulati, è una divergenza d'ordine sentimentale e pratico. Crediamo quindi alla libertà! Affermiamo e giustifichiamo per mezzo di essa con una salda volontà la nostra vita morale! W. James cita l'apostrofe energica di Carlyle: « Impiccate le vostre sensibilità! Date fine ai vostri rimpianti lagrimosi ed ai vostri non meno lagrimosi rapimenti! Cessate tutte le vostre balordaggini sentimentali e mettetevi a lavorare da uomini! ». Questo atto di fede non esige naturalmente dimostrazioni coercitive: il nostro primo atto di libertà, se siamo liberi, deve essere di affermare la nostra libertà.

Già in questa teoria della fede nella libertà si disegna, nonostante le proteste antimetafisiche, una concezione pluralistica analoga a quella del Renouvier. Il mondo è com-

posto di una molteplicità di coscienze che si svolgono liberamente, creano a se stesse il proprio avvenire. Ma nel concetto di questo svolgimento futuro il James è più decisamente contingentista: egli introduce volutamente la parola « caso ». Questa parola dice che ciò a cui si riferisce non ha connessione con altro, non è controllato: esso solo decide, intorno a ciò che è, al momento in cui si rivela. Esso significa « pluralismo », indipendenza da tutto, anche dalla ragione. La libertà che nel Renouvier è ancora sempre intelligenza, è qui arbitrio, *nisus* senza ragione e senza connessione col resto. Questo pluralismo trova però bene il modo di conciliarsi con un teismo ragionevole, pratico, americano. Vi è un Dio creatore, una provvidenza; ma anch'egli, non deve pretendere di emettere decreti fatali. Egli e la creatura sono come due giocatori di scacchi. Dio è un giuocatore abile che vuol vincere, l'altro un giocatore inesperto. Dio conosce tutte le mosse possibili, ma non vuole fissare prima la sua linea di condotta; egli si regola sull'avversario, in modo però da giungere alla vittoria. Così Dio si è fatto un piano rigorosamente determinato, ma lo ha lasciato in bianco in molti particolari, nè ha bisogno di conoscerli in anticipazione: la realizzazione loro è lasciata alla sorte, ossia, ciò che per W. James è lo stesso, alla libertà.

In più spirabil aere ci trasporta il contingentismo di E. Boutroux, che si riconnette, attraverso il Ravaisson, alle correnti più pure dell'idealismo. L'opera sua però che qui ci riguarda riflette più il problema della determinazione causale che della libertà (1). La realtà, dice il Boutroux, si distingue in diversi gradi o piani sovrapposti, l'ordine fisico, il biologico, il psichico, in cui ciascuno dei superiori ha per substrato le attività dei gradi inferiori, ma nello stesso tempo si eleva e si potenzia rivelando la spontaneità d'un nuovo principio che subordina a sè le attività e le leggi inferiori. Certo in ogni ordine della realtà e nel rapporto dei diversi

(1) Boutroux, *De la contingence des lois de la nature* [3], 1898.

ordini le attività diverse sono collegate da leggi in rapporti regolari e strette in un'unica concatenazione causale: ma il principio di causa non è l'espressione di un'assoluta necessità, d'una identità perfetta fra causa ed effetto. Esso non è che la espressione astratta dei rapporti che noi constatiamo fra le manifestazioni esteriori della realtà: un'espressione impoverita, schematica, la quale coglie i contorni, le linee generali, non penetra nel cuore della realtà, ne ignora la ricchezza, la varietà, la vita; un elemento di contingenza non contenuto ancora nella causa. Dalla somma di questi elementi minimi risulterebbe la progressione che noi riscontriamo nella realtà e nei suoi gradi quando la consideriamo nel suo complesso. « La legge di causa che afferma la conservazione assoluta dell'essere non si applica esattamente ai dati dell'esperienza. Essa esprime senza dubbio una maniera d'essere estremamente generale... ma tradisce l'intervento originario dell'intelletto, che invece di limitarsi ad osservare la realtà, le presta una forma adatta alle sue tendenze. La legge di causalità nella sua forma astratta ed assoluta può dunque essere a buon diritto la regola pratica della scienza, il cui oggetto è di seguire ad uno ad uno i fili della trama infinita, ma essa non appare più che come una verità incompleta e relativa quando si tenta di rappresentarsi il concatenamento universale, la penetrazione reciproca del mutamento e della persistenza che costituisce la vita e l'esistenza reale. Il mondo considerato nella unità dell'esistenza reale presenta un'indeterminazione radicale che è certo troppo debole per essere apparente, se non si osservano le cose che durante una piccola parte del loro corso, ma talora visibile quando si paragonano dei fatti separati da una lunga serie di intermedii » (1). Il mondo non è pertanto una costruzione meccanica ma un sistema di forme sovrapposte, una scala ascendente, in cui ogni creazione più alta è qualche cosa di più che la somma dei suoi elementi, contiene un elemento di contingenza e di spontaneità

(1) BOUTROUX, ib., p. 27-28.

che è inderivabile da essi. Negli esseri noi apprendiamo questo elemento solo dall'esterno; in noi lo apprendiamo direttamente come *libertà*. La vita morale, in cui esso si rivela nella sua purezza, è lo sforzo dell'essere libero per realizzare un fine assolutamente degno di essere realizzato, l'essere perfetto e necessario che è la sorgente dell'essenza e dell'esistenza di tutti gli esseri. Il Boutroux difende il concetto della libertà tanto contro il determinismo biologico (1) quanto contro il determinismo psicologico (2). Quest'ultimo applica il principio di causa al divenire interno, ma appunto perciò lo impoverisce, lo riduce ad una concatenazione meccanica di elementi vuoti, immutabili, affatto improprii a spiegare la vita reale. D'altronde anche la determinazione causale non toglie la contingenza: « un conseguente psicologico non trova mai nell'antecedente la sua causa completa e la sua ragione sufficiente » (3). La conoscenza intuitiva della spontaneità in noi stessi ci permette di applicare la stessa interpretazione a tutti gli esseri, anche a quelli che in apparenza sono privi di coscienza. Senza dubbio essi non posseggono il libero arbitrio ed è anche impossibile fissare in qual misura la spontaneità appartiene loro in proprio e si distingua dalla azione creatrice di Dio. Ma d'altro lato come potrebbero dirsi dei veri esseri se non esistessero che come fenomeni? Anche per essi dunque vi è una volontà, un ideale, che è di rassomigliare, a loro modo, alle forme superiori e in ultimo a Dio (4). Questa spontaneità è anzi il fondamento ed il principio creatore di tutta la realtà degli esseri, anche quella che sembra regolarità immutabile. La spontaneità è imprigionata dalla ripetizione degli atti e si trasforma in abitudine, in tendenza cieca ed uniforme e dà così origine a fenomeni il cui ordine di successione è sensibilmente costante: l'essere tende a

---

(1) Boutroux, ib., p. 113.
(2) Boutroux, ib., p. 188 ss.
(3) Boutroux, ib., p. 123.
(4) Boutroux, ib., p. 165-166.

immobilizzarsi nella forma che si è data una volta perchè vi si compiace e tende a perseverarvi. Da queste regolarità costanti hanno origine le leggi della natura. I principii supremi delle cose sarebbero dunque non leggi necessarie, ma leggi morali ed estetiche fondate sull'aspirazione verso il bene: « il trionfo completo del bene e del bello farebbe sparire le leggi naturali e le sostituirebbe col libero slancio delle volontà verso la perfezione, con la libera gerarchia delle anime » (1).

La dottrina della libertà di Enrico Bergson (2) svolge motivi in parte già contenuti nel Renouvier e nel Boutroux, in parte derivati dall'indirizzo empiristico e prammatistico. Anch'egli parte dalla contrapposizione delle due concezioni della realtà, deterministica ed indeterministica, meccanismo e dinamismo. Quest'ultimo si fonda sull'idea di attività volontaria e ne deriva il mondo come un grande complesso di fatti, che le leggi rappresentano simbolicamente per via di astrazione. Il primo invece parte dal concetto di moto meccanico e costruisce il mondo come un grande sistema di leggi i cui punti di incrocio sono i fatti. Ma il Bergson non ricorre ad alcuna ragione pratica: anch'egli adotta, come il Boutroux, il principio dell'interpretazione idealistica. Analizzando la concezione esteriore delle scienze egli vi trova niente altro che delle rappresentazioni schematiche dettate da fini pratici: se noi vogliamo cogliere la realtà vera e viva dobbiamo discendere in noi stessi, vivere la nostra stessa realtà per mezzo di un'intuizione diretta. Questa realtà è un'attività viva, libera, incomparabile: il determinismo che vorrebbe sottoporla alla causalità riposa su d'una concezione inesatta della coscienza e della durata. Il determinismo biologico, che rappresenta la coscienza come una fosforescenza che accompagnerebbe i movimenti molecolari cerebrali, non è in fondo che un determinismo psicologico

---

(1) Boutroux, ib., p. 170.

(2) Bergson, *Essai sur le données immédiates de la conscience* [4], 1894; *L'évolution créatrice*, 1912.

larvato, il quale cerca un appoggio nelle scienze della natura e, sulla base dei rapporti fra i più semplici fatti psichici e dati fenomeni fisiologici, si studia di tradurre la determinazione reciproca dei fatti di coscienza in linguaggio fisiologico. Il Bergson rivolge perciò in modo speciale la sua attenzione al determinismo psicologico, il quale si rappresenta l'io come un insieme di fatti che poi vengono combinati secondo leggi definite, associati, ordinati in serie causali analoghe a quelle del mondo fisico. Egli rimprovera a questo determinismo di falsare la rappresentazione della vita interiore, di scindere artificiosamente la coscienza ed ogni suo momento in una pluralità di elementi esteriori gli uni agli altri, mentre essi costituiscono in ogni istante un'unità viva, inseparabile, in cui tutti gli elementi non sono soltanto posti l'uno accanto all'altro, ma confusi e compenetrati. La nostra intelligenza non può rappresentarsi questa vita concreta della coscienza e la sua durata che per mezzo d'una traduzione in simboli spaziali: allora la durata che può solo esser vissuta nell'attimo stesso, diventa una linea i cui diversi punti sono simultaneamente presenti: e la pluralità intima, compenetrata, diventa pluralità esteriore di elementi simultanei. L'associazione ha il torto di sostituire sempre al fenomeno concreto, i cui elementi multipli sono fusi gli uni negli altri, la sua ricostituzione artificiosa e di confondere questa ricostituzione simbolica con una spiegazione. Quindi la determinazione causale perde ogni specie di significato nel mondo interno: il principio che le stesse cause producono gli stessi effetti non ha valore nel mondo dello spirito dove la stessa causa non può mai presentarsi due volte. Due oggetti si possono dire identici quando le loro rappresentazioni, isolate per astrazione dalla coscienza, presentano gli stessi caratteri, ma uno stato, un elemento psichico non può essere astratto dalla coscienza e dalla sua vita senza denaturarlo. Nelle rappresentazioni degli oggetti facciamo astrazione dalla durata: nella coscienza la durata è elemento essenziale. Quindi lo stesso fatto non si presenta due volte. La necessità causale presuppone la preformazione dell'ef-

fetto nella causa: ora questo modo di rappresentarsi le cose riposa in fondo su di una eliminazione della durata od almeno ci appare tanto più perfetto quanto più è avvicinato ad una deduzione geometrica, come in Spinoza, ciò che esclude la durata. Quando invece ci rappresentiamo la concatenazione causale in modo concreto sul tipo del sentimento dello sforzo a cui segue l'atto, l'effetto non è più contenuto nella causa, la causalità è una causalità libera. « Risulta da questa doppia analisi che il principio di causalità rinchiude due concezioni contraddittorie della durata... Ora si rappresentano tutti i fenomeni, fisici o psicologici, come duranti nello stesso modo, sul tipo nostro: l'avvenire non esiste allora nel presente che sotto forma d'idea e il passaggio dal presente all'avvenire prende l'aspetto di uno sforzo che non riesce sempre a realizzare l'idea. Ora invece si fa della durata la forma propria degli stati di coscienza; le cose non durano più allora come noi e si ammette per le cose una preesistenza matematica dell'avvenire nel presente. D'altronde ciascuna di queste ipotesi, presa a parte, salva la libertà umana: perchè la prima riuscirebbe a mettere la contingenza anche nei fenomeni della natura, e la seconda, attribuendo la determinazione necessaria dei fenomeni fisici a ciò che le cose non durano come noi, ci invita precisamente a far dell'io che dura una forza libera. Quindi è che ogni concezione chiara della causalità conduce all'idea della libertà umana come ad una conseguenza naturale » (1). Il rapporto di causalità interna è dunque puramente dinamico e non ha alcuna analogia col rapporto di due fenomeni esteriori che si condizionano. La falsa applicazione del principio di determinazione alla coscienza nasce da ciò che noi trasportiamo il concetto di forza, che conosciamo solo dalla coscienza, nella natura, donde esso ci ritorna associato con la necessità: onde il rapporto dinamico della nostra forza col suo atto viene ad essere pensato come una determinazione meccanica di due atti esterni l'uno all'altro.

---

(1) BERGSON, *Essai*, etc., p. 163-164.

È dunque una psicologia grossolana quella che riduce l'io ad un aggregato di fatti che si determinano a vicenda. Che se al contrario noi prendiamo uno stato psicologico nella sua integrità, non vi è bisogno di associare più fatti di coscienza per produrlo; esso sarà un'espressione dell'io intiero e l'atto suo sarà libero. L'attività interiore è una corrente cosciente spontanea: e noi diciamo che un nostro atto è libero quando emana dalla nostra personalità intiera. È tanto meno libero invece quanto meno la serie a cui si riattacca si confonde col nostro io fondamentale. Perchè nel nostro io si possono formare delle piccole correnti indipendenti: così una suggestione non si incorpora alla massa dei fatti di coscienza, ma, dotata di una vitalità propria, si sostituirà, alla sua ora, all'io. Così una passione violenta agisce come una suggestione ipnotica. Vi sono anche delle serie più complesse, ma sempre secondarie che formano come un io parassita che non si fonde mai pienamente con l'io fondamentale. Vi sono persone che vivono sempre in queste correnti superficiali: esse non conoscono mai la vera libertà. L'atto veramente libero invece risponde all'insieme di tutti i nostri sentimenti, pensieri ed aspirazioni più intime: esso continua la nostra personalità. Quindi non è nelle circostanze insignificanti e nelle azioni ordinarie che esplichiamo la nostra libertà: sono gli atti gravi e solenni della vita, gli atti creatori che sono liberi, indipendenti da ogni motivo: e quest'assenza di ragioni spicca tanto più quanto più profondamente liberi siamo.

Questa libertà che noi viviamo e conosciamo in noi per intuizione, alla luce di un sentimento immediato è però più una spontaneità creatrice che una libertà d'indifferenza; anzi esclude questa perchè esclude che si possa parlare della possibilità di dirigersi in un senso piuttosto che in un altro. Ogni questione infatti se la volontà avrebbe potuto agire in un senso o in un altro spezza già la unità del suo svolgimento, lo rappresenta come una serie di momenti distinti, una linea, mentre l'io ed i motivi sono in un continuo divenire come essere viventi. « L'io, infallibile nelle sue constatazioni im-

mediate, si sente libero e lo dichiara: non appena cerca di spiegarsi la sua libertà, non si percepisce più che per una specie di rifrazione attraverso lo spazio. Di là un simbolismo di natura meccanista egualmente improprio a provare la tesi del libero arbitrio, a farla comprendere, a confutarla » (1). È perciò una questione vuota di senso il chiedere se l'atto poteva essere previsto, dati gli antecedenti. Se si assumono questi antecedenti nella loro durata concreta, si vivranno gli stessi stati fino al momento in cui si compie l'atto: è una (fittizia) reduplicazione dell'atto in cui non vi è luogo a previsione. Se invece si indicano simbolicamente come atti separati, si può assegnare ad essi un valore solo in rapporto all'atto finale, perchè solo quando questo è compiuto io posso dare una rappresentazione simbolica ai suoi varii momenti e determinarne il valore. Lo stesso si dica per la previsione degli atti futuri.

Il mondo interiore appare così come una corrente ininterrotta, un fluire perpetuo di attività dove tutto continuamente muta: non è un aggregato atomico a cui convengano la quantità e il numero. È una melodia sempre nuova sebbene ogni momento contenga in sè mille risonanze del passato, una creazione continua che « consiste nel cambiare, nel maturare, nel creare indefinitamente se stesso » (2). Essa sfida ogni previsione, ripudia ogni ripetizione; tenta tutte le vie, come vediamo nella genesi lungamente tentata delle specie, trionfa nell'originalità del minimo stato di coscienza, della minima cellula, di cui l'infinità dello spazio e del tempo non offre due esemplari identici.

Lo scoglio contro cui questa spontaneità continuamente urta è l'abitudine, il meccanismo, l'automatismo. La vita è per sé finalità, sforzo incessantemente rinnovato, « slancio vitale », « evoluzione creatrice », ma nella superficie, all'esterno, avviene come una solidificazione: gli atti più esteriori nei quali non pulsa più l'io nella sua pienezza e da cui

(1) Bergson, ib., p. 139-140.
(2) Bergson, *L'évol. créatrice*, p. 8.

si ritira la vita, si meccanizzano e formano una specie di « crosta » di fatti psicologici fissati, separati, invariabili. Essi costituiscono il substrato della nostra attività libera, le azioni riflesse, i meccanismi, il corpo. In fondo però anche queste formazioni inerti servono alla creazione, liberano nuove forze, favoriscono la creazione continua e libera dell'io più profondo. Anche nell'uomo essa non è chiusa: « le porte dell'avvenire sono spalancate ». L'eterno divenire non s'arresta: dallo stadio raggiunto l'uomo occupa la cima e progredisce nel senso d'una spiritualizzazione sempre più profonda della vita.

•

Anche nella filosofia tedesca la corrente indeterministica si riattacca sostanzialmente a Kant e al suo dualismo fra le esigenze della ragione teoretica e le esigenze della ragione pratica: ma eliminando o almeno grandemente attenuando il valore metafisico di questa distinzione (e cioè la connessione della legge morale con l'intelligibile). Quindi anche quando (come nel Windelband) è mantenuta, per la conoscenza, l'universalità della concatenazione causale, essa non è niente più che un punto di vista, il quale non può pretendere ad un valore assoluto; e la considerazione della realtà dal punto di vista del valore, che permette di fare alla libertà il suo posto, non è solo un altro punto di vista egualmente legittimo, ma è (anche se ciò è sottinteso) il vero punto di vista, rispetto a cui la concezione causale è soltanto un artifizio tecnico del conoscere.

Il Windelband (1) distingue un triplice senso nella parola libertà: come libertà d'agire, libertà di eleggere, libertà di volere. La prima ci dà il concetto psico-fisico della libertà: è la liberta dell'organismo di eseguire le decisioni della volontà ed ha per condizione la perfetta dipendenza dei meccanismi fisiologici dalla volontà: essa non ci presenta

---

(1) WINDELBAND, *Ueber Willensfreiheit*, 1904.

difficoltà. La seconda ci dà il concetto psicologico della libertà; è la libertà degli elementi costanti della personalità nella decisione. La nostra personalità volente non è in fondo altro che la risultante d'un numero grandissimo di elementi attivi, di « motivi », una parte dei quali è costituita da motivi temporanei, aventi la loro origine in gran parte nella realtà esterna; ed un'altra è composta da motivi costanti, da tendenze fissate più o meno stabilmente che costituiscono ciò che si dice il carattere. Così, rispetto alla libertà d'agire come alla libertà di elezione il Windelband riconosce valere in modo assoluto il principio della determinazione causale. Quanto alla libertà d'azione (che è libertà da coazione esterna) non vi è dubbio: l'esecuzione dei movimenti corporei segue meccanicamente la decisione: del resto la questione filosofica sulla libertà riflette la libertà di elezione, non la libertà d'azione. Ma anche quanto alla libertà di elezione il Windelband propugna la determinazione completa della decisione da parte dei motivi: in ogni momento la decisione della volontà non è che la risultante del concorso dei motivi costanti (del carattere) e dei motivi temporanei. Perchè allora noi chiamiamo libera la decisione? « Libertà di elezione non significa altro che lo stato in cui la reazione ai motivi temporanei è nell'agente dominata dalla intiera energia dei motivi costanti, del suo essere stabile, del carattere. Libertà di elezione è determinazione delle decisioni da parte del carattere: perciò noi la diciamo anche autodeterminazione o autonomia ed esprimiamo ciò che vi è in essa d'essenziale col dire che la libera elezione è la causalità della personalità nelle sue azioni. I motivi momentanei appariscono in questa connessione causale soltanto come le occasioni che muovono all'azione le cause principali, i motivi costanti » (p. 76). Questa libertà è diminuita quando nell'azione confluiscono motivi momentanei forti che controbilanciano od impediscono l'azione dei motivi costanti. Questo concetto della libertà basta a fondare la responsabilità praticamente (p. 304 ss.). Ma non basta a giustificarla davanti alla ragione: non basta a spiegarci il valore morale

della responsabilità. Di qui le ricerche e le questioni intorno al terzo concetto della libertà, intorno alla libertà del volere. Dato pure che la decisione risulti determinata dal concorso dei motivi e che psicologicamente libera sia l'azione determinata dai motivi costanti, donde viene, in ultimo, l'energia di questi motivi ? Si tratta in ultima analisi di elementi che risalgono alla realtà esterna ? Oppure hanno essi la loro radice in un'attività originaria, in una personalità che stia fuori della concatenazione dei motivi, ma contenga in sè il principio della loro attività ? Vi è, in altre parole, un volere originario ed incausato ? Tanto la soluzione naturalistica che nega vi sia un volere libero e riconduce l'origine della personalità agente ad energie naturali impersonali, quanto la soluzione metafisica che ammette un volere originariamente libero (carattere intelligibile etc.), non solo non risolvono la difficoltà e non spiegano la responsabilità, ma ci intricano in un viluppo di contradizioni e di oscurità che ci dimostrano essere tali problemi inaccessibili alla ragione.

Tutti questi tentativi cercano nella speculazione la soddisfazione d'un'esigenza la quale è legittima in se stessa, ma va risolta in un altro indirizzo, La concezione speculativa causale della realtà è soltanto una conoscenza selettiva determinata da finalità particolari, ma essa non esclude che noi possiamo considerare la realtà in genere e l'agire umano in particolare da un altro punto di vista, dal punto di vista del suo valore, della sua conformità alla norma universalmente valida. Da questo punto di vista non ci è affatto necessario considerare l'atto della volontà come causalmente concatenato: la concezione causale non è affatto l'unica concezione adeguata della realtà. Come nell'esame del valore logico d'un principio noi facciamo astrazione dalla sua genesi psicologica, così quando si tratta di giudicare del valore degli atti del volere noi possiamo considerarli come incausati, come liberi: la loro conformità alla norma costituisce la libertà morale. Di una coordinazione di questo punto di vista con il punto di vista speculativo e causale, non v'è alcun bisogno (ib., p. 190 ss.).

Il recente indirizzo fenomenistico della meccanica (Mach, Hertz) ha reso possibile di tentare questa conciliazione, derivando il concetto di libertà dall'indeterminazione della realtà naturale. Simili tentativi si fondano in generale su d'una giusta limitazione del concetto di meccanismo: ma procedono poi come se non vi fosse altra alternativa che quella fra « determinazione meccanica » e « indeterminazione assoluta »; quindi, nonostante l'apparato scientifico hanno in genere un valore filosofico assai limitato (1). Ciò che vi è in essi di meritorio e di vero è la dimostrazione che non soltanto l'attività umana, ma anche lo stesso divenire naturale non può venir ridotto, senza residui, ad un meccanismo. Ora che la causalità meccanica sia una semplificazione artificiosa del divenire causale nessuno vorrà mettere in dubbio: ma che l'idea d'un meccanismo universale non debba venir accolto perchè « con questo ci metteremmo in contraddizione con un sentimento naturale e sano » (2) è una ragione filosoficamente troppo sentimentale per fondare senz'altro su di essa l'esistenza d'una classe particolare di sistemi meccanici, per i quali non vale la legge della concatenazione causale.

Un'elaborazione molto più profonda di questa forma di indeterminismo è quella che troviamo in Karl Joël (3): che si riattacca al subbiettivismo romantico di Nietzsche e di Bergson, ma si propone di superarlo col porre all'ascensione infinita della volontà un limite: la vita nell'unità divina. L'opera del Joël comincia con una sagacissima critica della tesi deterministica (il Joël intende sempre il determinismo nel senso di determinismo meccanico); la quale può essere un punto di vista pratico e provvisorio nella scienza come nella vita, ma non può venir eretta in teoria della realtà senza

---

(1) Si veda p. es. R. Manno, *H. Hertz für die Willensfreiheit?* 1900; *Die Voraussetzungen des Problems der Willensfreiheit* in *Zeit. f. Philos. u. phil. Kr.*, vol. 117, p. 210-223; *Zur Verteidigung der Möglichkeit des freien Willens*, Ib., vol. 130, pag. 165-191; vol. 132, p. 213-233.

(2) Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik*, 1894, 165.

(3) K. Joël, *Der freie Wille, eine Entwicklung in Gesprächen*, 1908.

condurre alle conseguenze più assurde: con stringente dialettica il Joël mostra come esso annulli dalle radici i concetti fondamentali dell'educazione, del diritto e della morale; anzi anche della logica, perchè nell'universo meccanico tutto è egualmente necessario e non vi può più essere nè verità nè errore. Il pensiero stesso che pensa il meccanismo lo distrugge; perchè l'io non può porre se stesso come un meccanismo: quando pensa il meccanismo, vi aggiunge qualche cosa, che non può entrare nel meccanismo stesso. E questo qualche cosa è ciò che lo crea e lo sostiene! Questa contraddizione mostra che la libertà è insopprimibile come l'io.

Il Joël nega naturalmente la validità obbiettiva della causalità, questa « Astarte di bronzo », che è l'idolo della credulità scientifica (p. 466 ss.). Anch'egli si appella alle recenti teorie meccaniche (Stallo, Hertz, Mach) ostili al meccanismo metafisico ed inclini a considerare la consecuzione causale come una consecuzione abituale, che solo per esigenze pratiche è convenzionalmente posta come una concatenazione necessaria (p. 532 ss.). Il trionfo del meccanismo metafisico, esteso anche all'uomo, è soltanto l'espressione teoretica del meccanizzarsi della vita in tutte le sue forme: la concezione meccanica della realtà ha trionfato quando anche la vita umana è stata asservita, meccanizzata dalla politica dei governi assolutisti (p. 546 ss.).

Nessuna argomentazione determinista vale del resto a togliere quel senso interiore di libertà, il quale è qualche cosa di ben più profondo che un semplice senso di sollievo procedente dall'assenza di ostacoli fisici all'esplicazione della nostra attività. La libertà è qualche cosa di positivo e di interiore, non è solo alcunchè di negativo sebbene sia determinata sempre da una negazione. Non basta dire: libero *da* che cosa; ma bisogna anche dire libero *per* che cosa? (p. 252). La parola « libertà » implica un'affermazione positiva, indeterminata se si vuole, ma che non si può confondere con lo zero, con la semplice assenza di impedimento o con l'ignoranza dei moventi. Essa si confonde per il Joël con la

volontà stessa: perchè una volontà non libera è una volontà che non vuole, un assurdo. E la volontà non è una facoltà dell'io ma è l'io stesso, inteso come unità formale, come soggetto puro, che unifica sotto di sè i contenuti della coscienza, ma non è un contenuto, nè un motivo. « Il nostro senso della libertà è una cosa sola con il nostro senso dell'io » (p. 258). Solo perchè io sono nell'intimo essere mio un'attività vivente unificatrice io posso dire: la mia intelligenza, il mio corpo, le mie azioni. In ogni nostro agire e patire esso è sempre la condizione attiva e perciò libera: anche il patire implica infatti una tacita protesta: la pura passività non soffre. Come unità formale esso non è un oggetto accanto agli altri: perciò l'analisi obbiettiva, scientifica non trova la libertà, come non trova il soggetto. Quindi ancora esso non deve venire pensato come la « natura » dell'uomo, il rigido fondamento suo; è l'unità della personalità che elegge in ogni momento la sua via, l'io che cammina liberamente, la forza con cui l'uomo crea se stesso, si eleva sopra di sè, sopra della propria natura (p. 455). La sua vita non è un essere, ma uno svolgersi, un tendere: il diventare sempre più liberi è il solo modo di essere liberi. Come unità formale essa presuppone una materia che essa regola e domina, sulla quale si svolge: questa è la molteplicità degli istinti, degli impulsi, delle passioni. « Il volere vive appunto nella molteplicità dei motivi: solo in questa molteplicità può esplicarsi come volente, eleggente, determinante, regolante, formante: solo in un certo equilibrio ed in una certa armonia dei motivi conserva la libertà della personalità che rappresenta » (p. 452). La decadenza della libertà si ha quando essa si lascia sopraffare da qualcuno dei suoi elementi materiali: sì che invece dell'unità arbitra di sè, eleggente, sottentra la forza cieca, diretta in un solo senso, dell'impulso o della passione.

Questa posizione della libertà non è una mera constatazione, ma è una posizione teoretica e pratica nello stesso tempo, la quale crea la realtà che essa pone: l'uomo che si pone come volente vuole realmente ed è libero. Ponendo la

sua volontà libera, l'uomo deve necessariamente contrapporre alla sua libertà una realtà passiva, un mondo materiale e necessario che sia l'oggetto e il mezzo della sua attività libera. Certo l'uomo non crea la natura corporea, il materiale della sua attività, ma forma, plasma il non io che gli è contrapposto, ne fa un mondo materiale meccanico, un mondo di cose passive di fronte a lui: il meccanismo delle cose è la creazione teoretica che corrisponde alla libera posizione di fini da parte dell'uomo. Quindi anche qui la teoria è solo l'eco della *praxis*: la visione causale delle cose non è solo un metodo teorico di elaborazione dell'esperienza, ma è tale per il servizio della volontà: è il volere umano che trasforma per sè le successioni abituali dei fenomeni in una concatenazione meccanica di mezzi, in una macchina di cui egli è o vuole essere il padrone.

Ma questa interpretazione quale fondamento ha nella realtà delle cose? Perchè, sebbene il Joël ripeta spesso che si tratta qui soltanto di punti di vista, che libertà e necessità valgono non come fatti, ma come valori, come concetti pratici, tuttavia, poichè l'uomo non crea nè se stesso, nè la realtà d'un colpo così come gli piace di concepirli, anche questi concetti pratici, per valere praticamente, debbono avere un fondamento nella realtà così come essa preesiste. Ora anche il Joël riconosce esplicitamente che non si tratta qui della sovrapposizione di schemi arbitrarî alla realtà, ma di una interpretazione di essa sull'analogia di quell'unico punto di essa che noi conosciamo e viviamo direttamente, del nostro io: la libertà e la necessità sono in noi, sono le forze viventi che si agitano in noi e costituiscono la nostra vita. « Ogni interpretazione è riferimento dell'ignoto al noto, è interpretazione secondo un'esperienza vissuta. Noi viviamo non solo la nostra libertà, ma anche la nostra miseria, la nostra servitù: noi viviamo col nostro volere anche il nostro patire, con l'azione la passione. Ora noi attiriamo nella nostra coscienza il mondo: noi lo viviamo e perciò lo interpretiamo secondo le opposizioni della nostra vita. Noi vogliamo agire e perciò i fenomeni diventano i soggetti passivi delle nostre azioni.

Noi ci sentiamo come soggetto, persona, forza e perciò essi diventano oggetto, cose, materia. La distinzione in soggetto ed oggetto, attivo e passivo, è interpretazione secondo la nostra coscienza che solo in sè vive l'azione e la passione, la distinzione di soggetto e di oggetto, anzi consiste appunto in questa distinzione » (p. 552-3). Noi viviamo la libertà e la necessità: e trasportiamo questo rapporto dinamico, che viviamo solo in noi, nel mondo intiero. La causa è l'agente, l'effetto il paziente: ogni causa ripete fuori di noi il nostro essere attivo: ogni effetto ripete la nostra passione. Il soggetto e l'oggetto sono solo in noi, nell'esperienza vissuta: per il mondo sono un'interpretazione. Questa è chiamata dal Ioël una interpretazione pratica, subbiettiva solo in quanto essa è imposta a noi dalle esigenze pratiche della nostra vita e in quanto viene da esse diretta nella sua applicazione. Così per esempio la teoria del meccanismo universale è una interpretazione che concentra in un punto solo l'attività (Dio per Cartesio: nel monismo meccanico esso è lasciato nell'ombra) e riduce tutto il resto ad una macchina passiva. Ma essa è, sotto questo aspetto, una interpretazione arbitraria, dovuta a condizioni spirituali particolari. L'interpretazione dinamica non coincide affatto, per il Joël, con la concatenazione meccanica infinita: essa è la semplice posizione d'un rapporto dinamico tra due momenti: la causa è il momento attivo e libero, l'effetto è il momento passivo e necessitato. Non importa che la causa sia alla sua volta effetto: in questo caso noi ci trasportiamo ad un'altra considerazione e il momento attivo trapassa nella causa della causa. Quindi non abbiamo mai una semplice catena di entità passive, in cui il principio dell'azione è relegato all'infinito: ma una serie di posizioni causali, ciascuna delle quali implica un essere che deve venir interpretato come un essere agente e libero: è un arbitrio il vedere nella causalità solo il lato passivo, la dipendenza universale e non il lato attivo, la libertà: « Il valore della causalità sta solo nella costante possibilità di collegamento, non nella realtà di un collegamento assoluto » (p. 591).

In ogni essere dobbiamo quindi pensare, come in noi, un momento, almeno iniziale, di attività e di libertà, che lotta e si libera: il processo della vita è dappertutto un processo di creazione e di elevazione. Ogni essere ha dinanzi a sè una molteplicità di possibilità, di direzioni, che la coscienza gli rivela: e la coscienza non è appunto che in funzione della libertà: « noi abbiamo una vita spirituale solo dalla libertà ». Ma naturalmente vi è in questa ascensione verso la libertà e la coscienza una serie infinita di gradi: la coscienza apre alla libertà una sfera sempre più vasta e l'esercizio della libertà estende ed approfondisce la coscienza. Anche nell'umanità vi sono gradi di coscienza e di libertà, e perciò di responsabilità. Il momento attivo è il principio della variazione e della creazione, il principio individualizzante, il soggetto: che contrappone a sè il passato, il preesistente, come l'oggetto della sua attività, la materia delle sue creazioni. Di fronte alla attività ed alla variabilità del momento attivo, questo elemento materiale appare come il mondo dell'uniformità e della costanza, come corporeità: « i movimenti costanti appariscono come corpi ». I movimenti abituali e regolari diventano meccanici, sono ridotti a corporeità: così nell'uomo i gesti e le pose abituali e costanti si corporeizzano nella fisonomia e nella figura.

L'uomo è la creatura più alta, in cui più viva tumultua e si espande la potenza di variazione della natura: la volontà sua è la potenza creatrice per eccellenza, è il concentramento della capacità di variazione della più variabile e della più creatrice delle creature (p. 605). Il passato non è in lui il signore del presente e del futuro — come il determinista vorrebbe —: ma è il materiale dell'attività sua, è la natura, che egli riplasma in nuove forme lottando contro di essa per liberarsi, perchè in essa è veramente la sua schiavitù. Nell'uomo è natura ciò che è costante, ciò che si oppone alla sua libera creazione: l'eredità, i rapporti economici, la società, l'ambiente fisico e in prima linea la stessa sua natura interiore, cioè il mondo di impulsi, di abitudini e di passioni, che egli stesso si è creato e che ora resistono

alla sua libertà. Essi non sono ancora in sè schiavitù, anzi sono il contenuto del libero volere, il quale non può essere concepito senza la materia su cui agisce, senza i fattori costanti, che sono il fondamento stabile della sua vita: il volere non è tanto più grande quanto più si isola dalle passioni e dagli impulsi, ma anzi quanto più grande è il numero delle passioni e degli impulsi che lo alimentano e che esso domina. Questi diventano una schiavitù quando si irrigidiscono contro il volere che varia e crea, in modo che esso si fissa in una direzione invariabile, rinunzia alla sua potenza di creare e di eleggere, cioè rinunzia ad essere una libera volontà. La libertà è l'ordine e la cultura degli impulsi e delle passioni: è la potenza di porre queste volontà elementari dinanzi a sè come oggetto per suscitarne una nuova direzione — la quale diventa poi alla sua volta tendenza, impulso, passione e così materia ed ostacolo per nuove creazioni. « Il volere è l'eternamente libero, il non mai dato, il principio di sempre nuove decisioni, l'Ercole che è eternamente davanti al bivio » (p. 682). Tutta la storia dell'umanità è un processo di elevazione sopra la natura animale, sopra la stabilità degli istinti e degli impulsi, cioè un processo di liberazione.

Perciò l'uomo è anche organismo: l'organismo è la fissazione, la materializzazione dell'attività organizzatrice dello spirito: è la natura che esso ha sottoposto a sè e trasformato in uno strumento, per mezzo del quale estende l'attività sua verso il mondo e si sforza di farlo servire ai suoi fini. L'indefinita subordinazione causale del mondo procede dall'estensione del rapporto che lega l'organismo all'io; la vita dell'io è come un incendio che tutto attrae e consuma senza limiti. E non soltanto la vita nello stretto senso biologico, ma anche l'attività politico-pratica, l'attività estetica, l'attività filosofica sono altrettante estensioni organiche della vita dello spirito: la conoscenza che pone come causalmente determinato anche ciò che è fuori della sfera dell'attività umana è come il momento iniziale di quest'attività, è una presa di possesso, che, approfittando delle regolarità naturali, tra-

sforma, almeno teoreticamente, in mezzo per i suoi fini anche il corso degli astri. Lo spirito, in quanto vuole ed agisce, trasmuta l'universo intiero in un meccanismo: ciò che ha un senso appunto solo in quanto egli ne è il centro e il principio: perchè un meccanismo per sè stante sarebbe un assurdo.

Ma anche la libertà, in ultimo, non è per sè: a che servirebbe? Sarebbe come un tendere le braccia verso un cielo vuoto. La libertà è più che un continuo superamento di se stesso, è un'elevazione verso qualche cosa di più alto: è libertà non solo da ciò che si lascia, ma libertà per ciò a cui si tende: essa ha il suo superlativo in ciò a cui si eleva, in una necessità superiore. La libertà è una scissione che tende verso una nuova unità, ma in un piano più alto; nei suoi più alti fastigi la libertà si sente di nuovo come necessità, ha il presentimento d'una forma superiore di vita, nella quale libertà e necessità sono identiche. L'arte, la religione, la metafisica sono, nei loro momenti ideali, rivelazioni parziali di questa nuova vita: la volontà non si libera dalle leggi dell'essere che per tendere verso le leggi del dover essere. Il mondo nella sua totalità deve essere un vero cosmo, un organismo perfetto: perchè altrimenti non si comprenderebbe come la natura, cioè quella parte della realtà, che noi opponiamo allo spirito, si pieghi così docilmente ai fini del nostro spirito. E il soggetto di questo organismo perfetto è la personalità del mondo, Dio. Egli penetra la natura e la dirige; e ogni spirito è un momento di Dio, ogni spontaneità un grado dell'attività universale che ha nell'unità e nella libertà divina il suo centro. Gli spiriti umani non sono forse che le anime subcoscienti del divino, le attività impulsive, gli organi che debbono servire alla sua volontà superiore. Di qui il carattere crepuscolare della loro coscienza. La loro libertà sta nel poter ripiombare nella vita inferiore o nell'elevarsi verso la coscienza divina: « servire in libertà al Tutto » è il compito loro più alto.

La dottrina della libertà di K. Joël è senza dubbio la più profonda elaborazione della teoria indeterminista nella

filosofia contemporanea. Essa mantiene ancora, è vero, il concetto della libertà formale (almeno nel senso di decisione verso il bene o il male), ma riconosce che nel suo limite perfetto la libertà coincide con la necessità. E sopratutto riconosce che la libertà è un vero carattere dell'assolutezza, un'assolutezza iniziale: la quale non può essere contenuta nei limiti dell'individuo, ma può a questo venir partecipata solo per via dell'identità sua fondamentale con il solo essere veramente assoluto e libero, che è Dio. Nello stesso indirizzo, ma con accentuazione hegeliana dell'identità della libertà con l'unità della volontà sociale, si svolge la teoria indeterminista di F. Medicus (1). Il nuovo atomismo non considera più gli atomi come unità rigide che occupano passivamente lo spazio, ma come punti dinamici inestesi, dotati d'una vita creatrice, le cui azioni e reazioni non possono più naturalmente venir pensate come soggette ad una rigida necessità causale, ma si esprimono in regolarità statistiche, le quali non contrastano alla loro spontaneità. Le leggi naturali formulano soltanto la media verosimile dei processi. La concezione della natura come d'una massa materiale passiva è solo un'astrazione di valore pratico: e tale è anche il concetto della necessità assoluta del vincolo causale. Ma la vera realtà è ben altra: è una realtà che tende verso i suoi fini ed agisce, senza essere necessitata, per virtù d'una spontaneità interiore, che è la spontaneità d'un soggetto, d'un io. Noi certamente non possiamo afferrare questa spontaneità nel suo intimo: la conosciamo solo in astratto dalle sue esteriorità, sottoponendola all'osservazione ed al calcolo statistico. Ora questo tendere inquieto della natura verso i suoi fini è ciò che anche in noi vive come tendenza continua ad uscire da noi stessi e ci sospinge verso mete nuove e sempre più alte. Ma con questa differenza: che la natura, pure aspirando a qualche cosa che è più della natura, non può uscire da sè e ricade sempre in sè senza poter uscire dal suo cieco

---

(1) F. Medicus, *Die Freiheit des Willes und ihre Grenzen*, 1926.

anelare: laddove all'io umano si apre la coscienza del suo vero fine, che è la conoscenza di sè nella sua verità e realtà. Questa coscienza eleva l'io sopra il tumulto delle semplici volontà naturali, il cui insanabile contrasto fa sì che esse persistano in uno stato di quasi passività, che è assenza di vera realtà, e gli dà coscienza della sua spontaneità: questa spontaneità cosciente di se stessa è libertà. Ciò non vuol dire naturalmente che essa sia senz'altro completa ed assoluta libertà: l'uomo resta, anche dopo, legato alla sua natura, che è la corporeità; la sua libertà è sempre una libertà condizionata. Anche la comunione sociale degli spiriti, nella quale la spiritualità si rivela a sè nelle sue forme più elevate, è ancora, per un rispetto, natura e perciò vincolo, servitù: per un altro, fortificazione dello spirito, conquista della libertà. Tanto più libero è l'uomo quanto più vive dell'unità spirituale sociale: la libertà è nell'amore. E l'ideale della perfetta libertà implica non solo una sconfinata affermazione della comunità, ma anche l'affermazione d'una comunità senza confini: ogni limite esteriore imposto allo svolgimento della comunione universale è anche un intorbidamento della purezza dell'amore e della libertà entro questi limiti. Questa comunione universale degli spiriti nella libertà e nell'amore è il limite ideale verso cui tende l'umanità nel suo cammino senza fine.

CAPITOLO TERZO

Il determinismo naturalistico.

Per determinismo (un termine che risale alla fine del XVIII sec.) si intende genericamente la concezione secondo cui l'atto della volontà umana è rigorosamente predeterminato dai suoi antecedenti causali, in modo che può esplicarsi in una direzione sola; la volontà non è mai indifferente, l'atto suo non è mai contingente. Le concezioni deterministiche si possono nettamente distinguere in due grandi correnti secondo il diverso modo di pensare la natura della causa o delle cause determinanti; modo che è in correlazione col diverso concetto della realtà complessiva. La filosofia naturalistica in tutte le sue gradazioni spezza l'azione della realtà in una molteplicità di cause finite; anche quando essa si serve di un termine collettivo come « materia », « energia » etc. questo è sempre in realtà soltanto la denominazione generica di un infinito numero di agenti (gli atomi, i movimenti etc.); l'azione loro non è mai in realtà paragonabile a quella di una volontà, anche quando obbedisce ad una legge o ad un complesso di leggi che la coordinano in un sistema unico. La volontà è quindi subordinata all'azione delle sue cause naturali: ogni suo atto è determinato da fattori di varia natura, la cui azione, attraverso complicazioni molteplici, risale in fondo, alle energie ed alle leggi costituenti la realtà. Questo è il determinismo naturalistico. La filosofia spiritualistica ed idealistica invece, specialmente nelle

sue forme teologico-dogmatiche, considera nella realtà sopratutto l'unità del volere e dell'azione divina; anzichè alle cause, essa volge l'occhio alla causa prima che è anche il fine; nella genesi degli atti umani considera l'uomo nella sua dipendenza da Dio e dai suoi fini eterni e perciò li considera in ultimo come subordinati alla volontà divina: gli oggetti, i motivi diversi che la determinano in particolare stanno anch'essi, come cause seconde, nella dipendenza da Dio. Questo è il determinismo teologico; che, quando spoglia l'essere divino di tutto ciò che ha di troppo antropomorfico e lo pensa come Ragione eterna impersonale ed immutabile, introduce anche un nuovo concetto nella determinazione del volere, in quanto immedesima i motivi più alti e veramente umani con la Ragione stessa in quanto vive in fondo al cuore dell'uomo: anche nell'uomo vengono allora a coincidere, come in Dio, necessità e libertà. Questo è il determinismo che diremo razionale.

Il determinismo naturalistico può assumere le più varie forme secondo il vario concetto della realtà, che esso prende a fondamento: dalle forme più grossolane di materialismo biologico, in cui l'attività dello spirito è posta come funzione passiva di movimenti molecolari, alle forme più raffinate del fenomenismo, secondo cui essa costituisce un complicato meccanismo di elementi spirituali.

•

Nella filosofia greca il determinismo naturalistico è rappresentato da Democrito: il determinismo universale degli stoici con la sua identificazione del fato e della provvidenza ha un carattere più teologico. Nel medio evo ricorre nella scolastica averroista. La volontà umana è soggetta all'azione di molteplici cause, delle quali alcuna può anche essere temporaneamente impedita: di qui la molteplicità e la variabilità apparente delle sue direzioni. Ma non perciò cessa di essere necessariamente determinata e su questa determinazione si fonda appunto l'efficacia delle pene. Questa è la dottrina

insegnata da Sigieri di Brabante nel suo *De necessitate et contingentia causarum* come nei suoi *Impossibilia* (1).

Nel rinascimento P. Pomponazzi (2) oscilla tra un determinismo puramente naturalistico e la dottrina stoica del fato. Non vi è realmente contingenza: noi diciamo contingenti quei fatti nei quali concorrono più cause indipendenti l'una dall'altra: per cui l'effetto considerato in rapporto ad una sola delle cause appare come suscettibile di più direzioni, ma considerato nella totalità dei suoi antecedenti è perfettamente determinato. Anche la nostra volontà è determinata dai motivi: l'apparente potestà dei contrari è in realtà oscillazione tra moventi diversi, non ben noti alla coscienza. È nella necessità delle cose la connessione del bene con la virtù del biasimo e del castigo col vizio: e nel complesso il bene e il male servono nella loro concatenazione alla maggiore perfezione del tutto. Anzi solo in questo senso è possibile concepire un ordine, una stabile ragione d'essere delle cose: l'arbitrio indifferente, se potesse aver luogo, sarebbe un elemento dissolutivo, che scuoterebbe la stessa necessità dell'esistenza di Dio. Però Pomponazzi riconosce all'anima un potere di sospensione, una specie di autonomia puramente interiore.

Il primo filosofo nel quale troviamo svolto in modo completo e coerente un sistema di determinismo naturale è T. Hobbes. Egli assoggetta la realtà intiera ad una necessità assoluta, fondata sull'invariabile concatenazione dei movimenti. Questa necessità si estende dall'ordine fisico allo psichico e, traverso questo, a tutte le realtà morali e sociali. Tutto è necessario: non vi è mezzo termine fra impossibile e necessario: le parole « possibile », « caso », « contingenza » esprimono solo la nostra ignoranza. « *Propositio omnis*

---

(1) P. Mandonnet, *Syger de Brabant* [2], 1911, 133 ss.

(2) P. Pomponatii, *De fato, libero arbitrio et praedestinatione*, 1567. Si cfr. F. Fiorentino, *P. Pomponazzi*, 1868, 427 ss.; E. Maier, *Die Willensfreiheit bei L. Valla und P. Pomponazzi*, 1914. In un senso più decisamente naturalistico si pronuncia il suo scolaro Simone Porzio nella disputazione: *An homo bonus vel malus volens fiat*, 1531, 56 ss.

de futuro contingente vel non contigente qualis est haec « cras pluet » vel haec « cras sol orietur » necessario vera est vel necessario falsa; sed quoniam utrum vera an falsa sit nondum scimus, ideo vocamus eam contingentem » (1). La volontà non è che un appetito che è neutralizzato in parte da appetiti contrari: l'oscillazione inevitabile che avviene prima che la volontà sia mossa in un senso o nell'altro è la deliberazione. Naturalmente questa volontà è comune all'uomo ed all'animale: Hobbes non esita a concederlo al suo avversario Bramhall. Una libertà nel senso di una facoltà d'agire non necessitato non esiste; la sola libertà che si può concedere è la spontaneità, la libertà d'agire, non di volere. La causa sufficiente è anche causa necessaria: quando sono presenti tutte le condizioni per l'azione, dire che questa possa non avvenire od avvenire altrimenti è contradditorio. La volontà umana è la risultante necessaria di cause innumerevoli: in ogni azione più insignificante concorre tutto ciò che esiste nella natura delle cose. Dal punto di vista teologico egli non esita a riferire tutto il bene e tutto il male a Dio: ciò che può sembrare problematico solo se non si riflette, dice Hobbes, che Dio è l'assoluta potenza, la quale non ha nessuno sopra di sè, dal quale possa venir coartata o punita e che perciò tutto ciò che essa fa è giusto. Il determinismo fisico di Hobbes, in cui la libertà è semplicemente soppressa, è interessante per il suo rigoroso svolgimento: le numerose repliche di Hobbes al vescovo arminiano Bramhall, che occupano il quinto volume dell'edizione Molesworth, contengono un lucido sviluppo ed un'abile difesa di questo punto di vista nei rapporti della teologia, della morale e del diritto (2).

Locke tratta della libertà in un lungo cap. del libro II

---

(1) HOBBES, *De homine*, X, 5.

(2) Esse vennero già pubblicate a parte nel 1656: *The questions concerning liberty, necessity and chance, debated between Dr. Bramhall and Th. Hobbes*, 1656; tr. fr. 1656. Un riassunto della polemica in TÖNNIES, *Th. Hobbes* [2], 129 ss.; R. MONDOLFO, *La morale di T. Hobbes*, 1903, 198 ss.

del suo Saggio (II, 21), in cui esamina l'idea di potenza (1). Ma egli prende la parola « libertà » in un senso del tutto particolare come libertà d'azione, facoltà di eseguire i movimenti deliberati dalla volontà: « La libertà è una potenza che l'uomo ha di fare o di non fare qualche azione particolare conforme alla preferenza attuale che il nostro spirito ha dato all'azione od alla cessazione dell'azione » (§ 15). Si comprende come, presa in questo senso speciale la parola libertà, non abbia più senso il chiedere se la volontà sia libera. Un paralitico è libero nella sua volontà di camminare, ma non è libero nell'eseguire la sua volontà, nell'agire: in questo senso quindi l'uomo è sempre libero purchè non intervenga una coazione esterna ad impedirgli la esecuzione delle sue volontà. Locke riprende tuttavia più innanzi la questione sotto quest'altra forma: L'uomo è libero? Se per libertà si intende la libertà di scelta, di volere, l'uomo (risponde Locke) non è libero. « Perchè un uomo è in una necessità inevitabile di decidere di fare o di non fare un'azione che é in sua potenza, quando è stata proposta al suo spirito. Egli deve necessariamente volere l'uno o l'altro: e, posta questa preferenza o volizione, l'azione o l'astinenza da questa azione segue certamente senza cessare perciò di essere volontaria. Ma l'atto di volere o di preferire l'uno dei due, essendo una cosa che non può essere evitata, costituisce per l'uomo una necessità; quindi l'uomo non può essere libero a questo riguardo: a meno che la libertà e la necessità non possano sussistere insieme e che un uomo possa essere libero e legato ad un tempo » (§ 23). Il concetto di una volontà che si determina da sé è assurdo: la volontà è sempre mossa da una rappresentazione del bene. Secondo Locke il bene muove la volontà direttamente quando essa tende a perseverare in uno stato piacevole: in generale però esso muove la volontà indirettamente, come inquietudine, come bisogno;

---

(1) Nelle lettere a Molineux (*Works*, 1812, IX, 297, 304, 317, 325) e nelle due lettere latine a Ph. de Limborch (ib., X, 109, 116) è semplicemente difesa la dottrina esposta nel Trattato. Si cfr. MESSER, *Die Behandlung des Freiheitsproblems bei* J. LOCKE, *Archiv. f. Gesch. d. Philos.*, XL, 133-149, 404-432, 465-490.

allora la volontà tende ad un mutamento, tende verso un bene assente. È per questo che gli uomini sono poco mossi dalla rappresentazione del bene infinito che li attende nell'altra vita, mentre la minima incomodità li muove subito e li determina all'azione. L'anima nostra è sempre assalita da un grande numero di bisogni, di desideri; il più forte la trascina e l'induce all'azione. Però vi son dei casi nei quali noi possiamo sospendere il desiderio e l'azione: in ciò consiste il libero arbitrio (§ 47). Ma questa sospensione non è che una tregua, durante la quale possiamo meglio considerare e giudicare quale è il nostro maggior bene fra quelli che desideriamo. Tale determinarsi in seguito ad un giudizio riflesso, è sempre necessitato in quanto è diretto verso il maggior bene possibile: ma la determinazione costante verso il bene non diminuisce affatto la libertà. Perchè la libertà vera in senso morale risiede per Locke nel determinarsi con riflessione, nel sospendere i desiderii precipitati, per vedere se la via scelta ci avvicina alla felicità massima o ce ne allontana (§ 48, 52). Ma perchè gli uomini tengono allora una condotta così diversa e scelgono spesso il male? Ciò che corrompe la libertà, secondo Locke, è il giudizio; e non tanto il giudizio sui beni e mali presenti, perchè in tal caso « l'uomo sceglie sempre bene » (§ 58); ma il giudizio con cui paragona i beni e i mali presenti coi futuri oppure giudica dei beni e dei mali presenti nelle loro conseguenze future. Questo errore ha origine dalla debolezza di spirito, dalla negligenza, dalle passioni, tutte cause che l'uomo deve unicamente imputare a sè. La pretesa libertà di indifferenza è una chimera (§ 71). — Con Locke ha inizio il determinismo nella sua forma psicologica. La sua terminologia ed anche la sua dottrina sono confuse e non sempre coerenti. Ma un punto è ben saldo: che l'anima è sempre mossa da un motivo, dalla rappresentazione del bene: e piuttosto dal bene in quanto assente, in quanto bisogno, che non dal bene positivo. Ciò che caratterizza l'uomo e il suo libero arbitrio è solo questo: che egli può inserire tra il desiderio e l'azione il giudizio: il quale può esercitare una azione critica, astensiva. Come questo intervento si possa conciliare con la determinazione

necessaria della volontà da parte dei motivi, Locke non dice.

Alla concezione determinista si accosta anche, nonostante le sue riserve scettiche e teologiche, P. Bayle (1). Egli si è occupato del problema della libertà sopratutto in rapporto al problema del male e le sue conclusioni si possono ricondurre ai due punti seguenti: 1) Il libero arbitrio d'indifferenza è inconcepibile in un essere creato; 2) In ogni caso anche l'ipotesi del libero arbitrio non risolve il problema del male. Dal punto di vista dell'esperienza l'esame imparziale dei processi interiori ci conduce piuttosto a concludere nel senso d'una concatenazione necessaria. « Quelli che non esaminano a fondo ciò che avviene in loro si persuadono facilmente che sono liberi e che, se la loro volontà si porta al male, ciò è per colpa loro, per una elezione che è nelle loro mani. Quelli che hanno studiato con cura i moventi e le circostanze del loro agire e che hanno meditato sui moventi dell'animo loro sono di ben altro parere. Essi per l'ordinario dubitano del loro libero arbitrio e vengono a persuadersi che la loro ragione e il loro spirito sono degli schiavi, i quali non possono resistere alla forza da cui vengono trascinati dove non vorrebbero andare » (2). Sembra che l'ipotesi del libero arbitrio sia un'esigenza della coscienza morale: ma questo è in fondo solo un argomento teologico. Dal punto di vista naturale ed umano le nozioni umane di merito e demerito persisterebbero ancora, mutando naturalmente aspetto, anche senza il concetto di libertà d'indifferenza. Non è essenziale per la pena, che si fa subire ai malfattori, che si supponga in essi un arbitrio perfettamente indifferente; noi castighiamo anche i cani, ai quali pure non riferiamo alcun libero arbitrio. Ma anche dal punto di vista teologico l'ipotesi non sembra meglio sostenibile. Dio, rigorosamente pensato, è il creatore e il conser-

---

(1) P. Bayle, *Dictionnaire*, art. *Buridan, Hélène, Manichéens, Pauliciens, Rorarius; Reponses aux questions d'un provincial* in *Op.* III, 698 ss.; 780 ss.; *Entretiens de Maxime et de Thémiste* in *Op.* IV, 79 ss.

(2) Bayle, *Dictionn.*, III, 262 nota.

vatore di tutte le cose: a lui solo può risalire ogni azione reale degli esseri: come potrebbe un essere creato, che non esiste per se stesso, costituire un principio autonomo di azione? Questo è quanto hanno riconosciute le teologie di Paolo, di Agostino, di Lutero, di Calvino: ed anche gli altri, che riconoscono all'uomo la libertà, sono ridotti a lasciar sussistere la contraddizione, rimettendosi all'insondabile sapienza e potenza di Dio. Del resto, anche ammettendo che gli uomini fossero dotati di libero arbitrio, ciò non risolverebbe affatto il problema del male. La libertà d'arbitrio è una bella cosa: ma la libera necessità con cui gli spiriti santi tendono al bene sembra essere un'eccellenza superiore. Perchè dunque Dio ha dotato l'uomo di una facoltà, della quale egli prevedeva che avrebbe fatto un così cattivo uso? La distinzione tra il permettere e il volere è ridicola: Dio prevedendo ciò che permette, lo vuole pienamente. Bayle paragona Dio ad una madre che permette alle figliuole d'andare al ballo, sapendo che vi perderanno la loro virtù: chi potrà dire che questa madre non sia la causa volontaria della loro perdizione? (1). Da tutte le difficoltà che Bayle accumula contro le teorie tradizionali egli conclude soltanto che questi problemi non ammettono soluzione razionale: « i misteri del Vangelo non sono fatti per passare attraverso le dispute filosofiche: la loro sublimità non lo permette ». Ma questo appello alla fede nasconde un'attitudine ironica, sotto la quale trapariscono le sue preferenze scettiche e naturalistiche.

*

Una delle più notevoli opere, dopo il Saggio di Locke, nel campo del determinismo è il breve scritto pubblicato da Collins, nei primi anni del XVIII secolo, sulla libertà (2). In esso Collins comincia a passare in rassegna varie testimonianze per provare come, per confessione stessa dei

---

(1) Bayle, *Dictionn.*, IV, 531, nota.

(2) Collins, *A philosophical Enquiry concerning human liberty*, 1715; tr. fr. nel *Recueil de diverse pieces sur la philosophie* etc., 1759, I, 255-368; *Liberty and Necessity*, 1729.

fautori della libertà, la coscienza non ci dia punto la prova che noi siamo liberi. Indi procede ad esaminare l'attività dell'uomo nelle sue facoltà principali, che sono: percepire, giudicare, volere, agire. Quanto al percepire e al giudicare, nessun dubbio che siano determinati; noi non percepiamo ciò che vogliamo e non possiamo rifiutare o concedere ad arbitrio il nostro assenso a ciò che ci si presenta come vero o falso (p. 287 ss.). Quanto all'agire, non vi è discussione; esso segue necessariamente il volere. Resta ora la questione capitale del libro: è libero il volere? Collins introduce sei argomenti a dimostrare che il volere è sempre necessitato. Il primo è tratto dall'esperienza: seguendo Locke, Collins mostra che di fronte ad ogni azione che ci sia proposta nel presente, noi siamo sempre determinati nell'un senso o nell'altro. Anche la sospensione del volere procede da una determinazione necessaria (p. 295). E quando ci si propongono più beni, noi seguiamo sempre la linea della soddisfazione maggiore. Quanto poi all'esempio in contrario che si trae dalle azioni indifferenti (io posso scegliere tra due uova l'uno o l'altro etc.) Collins risponde con ragione: in queste cose risiede dunque la libertà? Noi siamo determinati in tutte le cose più importanti per essere liberi in queste inezie? D'altronde non è vero che siamo liberi anche in questo. Se noi esaminiamo bene la cosa, anch'esse sono sempre determinate da circostanze minime che hanno sede o in particolarità impercettibili delle cose stesse o nelle abitudini, nella posizione etc. di colui che sceglie: non vi è mai una perfetta uguaglianza di circostanze. Collins chiude questo primo argomento con un esame della condotta degli animali e dei bambini, che non presenta differenze sensibili, sotto questo rispetto, da quella dell'uomo e che pure tutti riconoscono essere necessitata. Il secondo argomento (p. 312 ss.) è tratto dalla considerazione del principio di causa. Nel terzo Collins esamina le diverse definizioni che della libertà hanno dato Leclerc, Cheyne, King, Bramhall e mostra come essa sarebbe nell'uomo una imperfezione: la bontà perfetta che è in Dio è necessità e ciò che non è necessariamente per-

fetto non è perfetto: la pretesa libertà dell'uomo non è in fondo che libertà del male. Il quarto argomento è dato a Collins dalla prescienza divina (p. 335 ss.). Il quinto dall'esistenza dei premi e delle pene, che non servirebbero a nulla se l'uomo non fosse necessariamente determinato dal piacere e dal dolore. Il sesto è tratto dalla virtù e dal vizio: una volontà indifferente non sarebbe legata costantemente nè dall'uno nè dall'altro. Seguono infine (p. 345 ss.) le risposte alle principali obiezioni: fra le quali sono degne di nota quelle in cui risponde all'accusa che la teoria della determinazione renda inutili le pene, le correzioni, le leggi; ed all'altra accusa che essa conduca al fatalismo. Quanto alla prima Collins mostra come anche le pene e le leggi siano mezzi naturali che si inseriscono nella concatenazione degli atti umani e che producono, come necessario effetto la tranquillità pubblica etc.; e quanto all'altra, egli mostra di non veder alcun inconveniente in una concezione fatalistica. Questo libretto di Collins è, come le altre sue opere, chiaro, arguto e semplice, per quanto poco profondo; è il migliore breviario del determinismo nel sec. XVIII. Nel secondo suo scritto, sulla libertà e sulla necessità Collins chiarisce e difende la sua tesi. Egli mostra come tanto nel sentire quanto nel pensare e nel giudicare l'anima è sempre determinata dall'azione esteriore: e che l'agire è l'effetto immediato del giudicare: quindi anch'esso è sempre necessariamente determinato. L'attività umana è superiore a quella dei bruti solo per la maggior varietà delle sue determinazioni possibili. Del resto anche l'uomo, come ogni altra creatura, segue la via immutabile che il creatore gli ha tracciato.

In D. Hume (1) la determinazione universale è sostenuta con la massima decisione: ma la sua teoria della causa dà a questo concetto della determinazione un senso particolare. Del resto la sua dottrina non presenta alcuna singolarità degna di nota: essa è quella che con qualche maggior

---

(1) HUME, *Treatise on human nature*, II, 3; *Essays* 1875, II, 65 ss.

lusso di analisi psicologica si è perpetuata fino all'empirismo inglese contemporaneo. La domanda con cui Hume inizia la sua ricerca è questa: gli atti di volontà hanno una causa? Bisogna anzitutto fissare il concetto di causa: che è secondo Hume unicamente constatazione di una successione costante. « Noi non possiamo mai in nessun caso, nè coi sensi, nè con la ragione, scoprire l'essenza ultima del collegamento degli oggetti; noi non possiamo penetrare abbastanza profondamente nell'essenza e nella composizione dei corpi, fino al principio da cui la loro azione reciproca dipende. Noi conosciamo solo la loro connessione costante e da questa ha origine l'idea della necessità. Se gli oggetti non stessero fra loro in connessione regolare e costante, noi non avremmo mai l'idea di causa e di effetto. Ed infine la necessità che è contenuta in quest'idea non è niente altro che l'abitudine, la quale costringe lo spirito a passare da un oggetto a quello che costantemente lo accompagna ed a concludere dalla esistenza dell'uno a quella dell'altro » (1). Ora i fatti umani sono disposti secondo regolarità non meno costanti che quelle del mondo fisico. « Gli stessi motivi producono sempre la stessa condotta; gli stessi avvenimenti risultano dalle stesse cause ». L'umanità è dappertutto così simile a se stessa che la storia non ci apprende nulla di nuovo nè di strano; il suo vantaggio principale sta in ciò, che essa ci scopre i principii naturali e permanenti della natura umana, mostrandoci gli uomini in tutta la varietà delle situazioni possibili e fornendoci i materiali con cui stabiliamo delle leggi e giungiamo a conoscere i principii regolari della condotta umana » (2). È vero che ci sembra molte volte di trovare delle azioni che sembrano fuori di ogni connessione regolare: ma questo avviene anche nella natura, dove non regna un'uniformità perfetta. Questa varietà dei prodotti della natura, non proviene da una indeterminazione delle cause, ma dalla presenza di cause diverse: le irregola-

---

(1) HUME, *Treatise*, II, 3, § 1.
(2) HUME, *Essays*, tr. fr. 1788, p. 222-223.

rità esterne del corpo, per es. le malattie e le mostruosità in genere, non provano affatto che la natura si sia allontanata dalle sue leggi nel meccanismo esteriore. Lo stesso deve dirsi perciò degli atti umani, delle loro sequenze e delle loro apparenti discordanze. Del resto nella pratica tutti, filosofi e volgari, riconoscono tacitamente nelle loro azioni che vi è un legame dei motivi con la volontà, così regolare e costante come quello delle cause naturali coi loro effetti: questo riconoscimento è la sorgente di tutte le conclusioni che formano circa le azioni umane. Il prigioniero che non ha mezzi nè appoggi sa che piegherà le sbarre del suo carcere piuttosto che l'animo del carceriere. Ma perchè allora gli uomini hanno avuto in generale tanta ripugnanza ad adottare la dottrina della necessità? Per quanto la nostra conoscenza del rapporto causale si riduca alla constatazione di successioni uniformi, gli uomini hanno sempre avuto l'illusione di poter penetrare più innanzi nella natura materiale e di cogliere in fondo alle cose il rapporto necessario che le unisce. Onde poi, non apprendendo nulla di simile in se stessi, vennero nell'illusione che i fatti dello spirito non siano retti da legge alcuna. Anche l'opinione che la libertà di indifferenza ci sia attestata dalla coscienza, è un'illusione (1). Noi siamo liberi, è vero; ma la nostra è libertà d'azione, non libertà di volere: con ciò non diciamo che le nostre volizioni non siano determinate regolarmente dai loro motivi; ma diciamo soltanto che, quando la volontà si è prodotta, noi possiamo agire o non agire secondo che il pronunciato della volontà è per l'azione o per l'astensione. Ora questa libertà è universalmente accordata ad ogni uomo che non sia in ceppi. Su di essa non cade perciò questione.

Nella seconda parte del Saggio Hume esamina le pretese conseguenze immorali che porta con sè la teoria della necessità. Si noti anzitutto, egli dice, che un'opinione è falsa se conduce a degli assurdi: ma non lo è necessariamente solo perchè conduce a conseguenze pericolose. La responsa-

---

(1) HUME, *Essays*, p. 242-243, nota.

bilità e il merito non solo non contraddicono, ma implicano la credenza nella consecuzione regolare dei motivi e degli atti. « Tutte le leggi aventi le ricompense e le pene per base, si fondano su questo principio fondamentale, che i detti due motivi hanno sullo spirito un'influenza regolare ed uniforme e servono tutti e due a produrre le buone azioni e a prevenire le cattive » (ib. p. 250). Anche la morale presuppone la dottrina della necessità, perchè noi non giudichiamo le azioni, ma le intenzioni: ora come potremmo dalle azioni argomentare alle intenzioni, se non vi fosse tra le une e le altre una connessione costante? In ultimo Hume si preoccupa anche delle difficoltà teologiche: se tutto è necessario, non risale allora tutto necessariamente a Dio? Ed allora come si potrà dire che vi sono dei mali e delle azioni cattive? E se vi sono, non risale a Dio la colpa? La risposta di Hume è breve ed imbarazzata e si chiude con un ironico consiglio ai filosofi di lasciare questo oceano immenso di dubbi, di incertezze e di contraddizioni per tornare allo studio della realtà e dell'esperienza, che hanno in sè difficoltà e problemi bastanti per occupare il loro spirito (ib. p. 262).

Il determinismo è professato anche dal giurista H. Home (1), il quale considera il sentimento personale della libertà e della contingenza delle cose come illusioni provvidenziali istillate in noi da Dio per eccitare la nostra attività nell'indirizzo che ci è stato prefisso. Esse tengono in noi il posto dell'istinto: per esse noi ci lusinghiamo di poter mutare ad arbitrio ed intanto realizziamo i disegni della provvidenza, operiamo con necessità e concorriamo all'ordine immutabile delle cose. Home è un prammatista teologico: insegna che la conoscenza ci è data da Dio non per ottenere la verità, ma per soddisfare alle esigenze della vita. La credenza della libertà è una di queste illusioni necessarie. Noi continuiamo a seguirla praticamente, come le illusioni ottiche anche quando ne abbiamo penetrato, per la filosofia,

(1) H. Home, *Essays on the principles of morality and natural religion*, 1751.

la vanità. D. Hartley in fine al vol. I delle sue Osservazioni sull'uomo (1) difende la determinazione meccanica delle azioni umane ed identifica la libertà con la spontaneità, con la coscienza della volontarietà delle proprie azioni: la quale è naturalmente conciliabile con la più rigorosa necessitazione (vol. I, p. 500-512). Un'arguta, vivace, energica difesa del determinismo ci dà (sotto il pseudonimo di Alessandro von Joch) Carlo Ferd. Hommel nel suo libro « Delle ricompense e delle pene secondo le leggi turche » (1770). Lo stesso argomento tratta e nello stesso senso il giovane Jerusalem nel terzo dei Saggi editi nel 1776 da Lessing. Tale era del resto la tendenza generale del tempo. Anche gli ultimi wolfiani, declinando sempre più dall'idealismo leibniziano verso l'empirismo, sono fautori della determinazione assoluta del volere e riducono la libertà alla spontaneità, che nell'uomo, essendo infinitamente più varia e ricca che non negli animali inferiori, ha l'apparenza di un'attività libera; gli ultimi avversarii wolfiani di Kant, Feder, Platner, Eberhard, Selle, lo combattono in nome del determinismo (2).

Fra gli apologisti della necessità non può venir dimenticato Giuseppe Priestley, l'illustre chimico scopritore dell'ossigeno, spirito nobilissimo che propugnò e difese ardentemente per tutta la vita la causa di tutte le libertà civili e religiose ed in filosofia sostenne non meno ardentemente la tesi della determinazione. Ma l'indirizzo della sua mente è, in rapporto a questo problema, più teologico che filosofico (3).

Anche il materialismo francese del XVII secolo si occupò con interesse del problema della libertà nel senso della determinazione universale: basti ricordare *Jacques le fata-*

---

(1) D. Hartley, *Observations on Man*, 1749.

(2) Feder, *Untersuchungen über d. menschlichen Willen*, 1779, I. § 1-14; Platner, *Philos. Aphorismen*, I, § 894 ss., II, § 353 ss.; Eberhard, *Theorie des Denkens und Empfindens*, 1776; Selle, *Urbegriffe v. der Beschaffenheit, dem Ursprunge und Endzwecke der Natur*, 1776, 88 ss.

(3) Priestley, *The doctrine of the philosophical Necessity*, 1777.

liste di Diderot, *L'Homme machine* di Lamettrie. Già Fontenelle nel suo anonimo trattato della libertà (1) (1743) riproduce sostanzialmente le idee di Locke e di Collins. Egli comincia col mostrare l'assoluta inconciliabilità della prescienza divina con la libertà; e poi della libertà con la dipendenza stretta delle nostre idee dai movimenti cerebrali. « L'anima è determinata necessariamente dal cervello a voler ciò che vuole e la sua volontà eccita necessariamente nel cervello un movimento per mezzo del quale eseguisce ciò che vuole » (p. 139). Il senso della libertà è un'illusione dovuta al meccanismo interiore. Così anche Voltaire (2), che però non è sempre chiaro, nè coerente. L'uomo, dice Voltaire, è libero della libertà d'agire, in quanto può eseguire ciò che vuole, ma non della libertà di volere, nel senso che possa volere secondo l'arbitrio suo. Nel Dizionario filosofico (1764) e negli scritti posteriori egli accentua sempre più risolutamente il suo determinismo assoluto. D'Holbach sistematizza questo determinismo materialistico nel cap. XI del primo volume del suo Sistema della natura (3). Tutto ciò che avviene in noi come tutto ciò che avviene fuori di noi è dovuto a cause agenti necessariamente secondo leggi: una fatalità eterna, immutabile, necessaria, domina tutte le cose. L'uomo è un essere fisico: tutto il meccanismo delle sue facoltà intellettuali e morali si spiega in modo puramente meccanico e naturale. La volontà è una modificazione del cervello determinata dall'oggetto o motivo: quindi la nostra volizione e l'atto seguente sono una conseguenza necessaria dell'impulso ricevuto dal motivo: se noi sospendiamo l'agire, ciò significa essere intervenuto un nuovo motivo, il quale ha modificato diversamente il cervello (p. 191). Quando più motivi agiscono

---

(1) [FONTENELLE], *Traité de la liberté,* nella raccolta « *Nouvelles libertés de penser* », 1743. Il trattato di Fontenelle fu reimpresso poi nel *Dictionn. de la philosophie ancienne et moderne* del NAIGEON. Il terzo dei *Discours philosophiques* di M BOULLIER (1759). p. 174-271 è dedicato alla confutazione di Fontenelle.

(2) J. HAHN, *Voltaires Stellungs zur Frage der menschlichen Freiheit,* 1905.

(3) D'HOLBACH, *Système de la nature,* 1770.

alternativamente, ciò è detto, come in Hobbes, deliberazione: ma anche la deliberazione è necessaria, l'incertezza è necessaria, la risoluzione è necessaria. Quando la volontà è mossa da un impulso lieve, questo stato dicesi indifferenza. Del resto sulla dottrina della necessità si fondano la morale, la politica, lo stato, l'educazione (p. 215 ss.).

•

Anche nel sec. XIX si alternano nel seno del naturalismo le due forme di determinismo, quello a fondamento fisico e biologico, (più nettamente materialistico), e quello psicologico, fenomenistico, nel quale è spiccata la tendenza a concedere alla volontà umana una certa autonomia (più o meno apparente), ad affermare una certa indipendenza delle funzioni superiori di fronte ai loro fattori elementari, e così ad accostarsi più o meno, per quanto lo concede il fondamento naturalistico del pensiero, al determinismo razionale. L'assoluta dipendenza dell'uomo dalla sua organizzazione e dalle cause esteriormente agenti è il principio della filosofia di R. Owen (1). I vizi e le virtù sono prodotti necessarii come il benessere e le malattie: non vi è perciò nè merito nè demerito: non vi è nè responsabilità, nè pene se non nel senso di mezzi curativi delle infermità morali. Come esempi tipici di determinismo biologico nella filosofia recente possiamo citare quello di P. Rée (2), che considera la responsabilità come una sopravvivenza destinata a scomparire; di F. Le Dantec (3), che rinnova il tentativo haeckeliano di costruire la coscienza superiore con le coscienze atomiche e considera la coscienza in tutti i gradi come un testimonio inerte dei fatti vitali: di A. Herzen (4), che ap-

---

(1) R. Owen, *A new view of society, or essay on the formation of human character*, 1812; *The book of the new moral world*, 1820.

(2) P. Rée, *Die Illusion der Willensfreiheit*, 1885.

(3) Le Dantec, *Théorie nouvelle de la vie*, 1897; *Le déterminisme biologique*, 1897.

(4) A. Herzen, *Analisi fisiologica del libero arbitrio umano*, 1897

pellandosi ad Hobbes, a Hume, a D'Holbach ed ai dati della fisiologia, combatte la libertà d'arbitrio coi soliti argomenti e col solito apparato scientifico. Ecco le conclusioni alle quali giunge: 1) La spontaneità delle azioni degli esseri viventi esiste come in ogni altro fenomeno dell'universo: ogni mutamento è l'effetto di un mutamento precedente: un effetto non può essere spontaneo. Tutti gli atti di qualunque essere sono reazioni alle influenze e impressioni che l'essere riceve dal mondo esteriore; 2) La volontà è la coscienza simultanea del motivo determinante e della rappresentazione dell'atto o della serie di atti che sta per essere eseguita in conseguenza della vittoria del motivo predominante; 3) La libertà individuale (libero arbitrio) è una sensazione subbiettiva illusoria, proveniente dall'incalcolabile e dall'imprevisto che vi è in tutte le nostre azioni; 4) La determinazione finale della volontà è il prodotto necessario ed infallibile dei tre fattori seguenti: l'organizzazione individuale, lo stato del sistema nervoso nel momento dell'impressione, l'insieme delle impressioni percepite sul punto di agire (p. 151-53). Il libro dell'Herzen ha valore soltanto come esempio tipico della superficialità del materialismo biologico. Un larvato determinismo biologico è contenuto anche in alcune teorie recenti sulla volontà, come p. es. in H. Münsterberg (1) ed in Th. Ziehen (2); secondo i quali l'atto volontario non è che una concatenazione di rappresentazioni accompagnate da determinate sensazioni muscolari e da un complesso di rappresentazioni memorative costituenti il nostro io storico. La concatenazione delle rappresentazioni è rigorosamente determinata: e questa determinazione causale è il riflesso della concatenazione meccanica del substrato fisiologico della vita psichica. La volontà non è quindi nulla di reale: la coscienza della libertà nasce da un illusorio riferimento del processo al complesso rappresentativo costituente l'io storico, che lo accompagna.

---

(1) H. MÜNSTERBERG, *Die Willenshandlung*, 1888.
(2) TH. ZIEHEN, *Leitfaden der physiol. Psychologie*, 1902.

Il determinismo psicologico ha, nella filosofia tedesca, il suo più notevole rappresentante in F. D. Beneke (1): la sua soluzione è nettamente tracciata con quella chiarezza limpida che caratterizza tutta la sua filosofia: i tentativi posteriori del positivismo non vi hanno aggiunto nulla di essenziale e non sempre ne hanno la perspicuità ed il rigore logico. La soluzione del problema della libertà è fatta in generale dipendere dal problema della causa: vi è o non vi è una concatenazione causale universale? Beneke invece non parte dalla considerazione della causalità esteriore per concludere alla causalità interiore: questa risulta per Beneke dalla sua costruzione della realtà psicologica, che è costituita dalla combinazione degli stimoli sopravvenienti con la massa delle infinite rappresentazioni ed attività psichiche elementari trapassate nella subcoscienza ed organizzate in quei complessi che noi diciamo intelletto, volontà, etc.: combinazione che avviene secondo una rigida concatenazione causale. Dal mondo interiore il vincolo causale viene poi esteso a tutta la realtà. Noi abbiamo, secondo Beneke, conoscenza dell'in sè delle cose nel nostro essere interiore: in questa conoscenza l'essere entra nella rappresentazione senza mescolanza di alcuna forma straniera. Ora qui noi abbiamo una diretta intuizione del rapporto causale nella produzione degli atti interiori da parte dei loro fattori: la causalità esteriore risulta da un'interpretazione della realtà esteriore sull'analogia dell'interiore, da una proiezione della causalità interiore. — La parola « volontà » non è quindi che il nome collettivo designante una molteplicità infinita di atti, o meglio di residui di atti, organizzati in formazioni complesse, nelle quali si rivela più esplicito il carattere attivo della coscienza; la volontà poi in stretto senso (cioè a differenza del desiderio) è costituita da quelle formazioni attive che sono accompagnate da formazioni rappresentative aventi

(1) F. D. Beneke, *Grundlinien d. Sittenlehre*, 1837, I, 498-564. Si cfr. F. David, *Das Problem d. Willensfreiheit bei F. D. Beneke*, 1904.

per risultato di mostrarci come realizzato l'oggetto della volontà stessa. L'uomo non è che la somma di tutte queste formazioni: « l'uomo è costituito, sotto il rapporto pratico, dalla totalità delle sue disposizioni pratiche » (p. 515). Il carattere è una direzione relativamente costante del complesso delle sue disposizioni. Le volizioni ed azioni umane, risultando dal concorso degli stimoli attuali con le disposizioni preesistenti, sono tutte rigorosamente determinate da questi antecedenti: in ogni momento l'uomo è determinato in un solo senso: « egli avrebbe potuto agire diversamente se fosse stato un altro ». Anche ciò che diciamo la natura morale d'un uomo non è che un complesso di disposizioni risultante da una rigorosa concatenazione causale: l'uomo in sè non è nè buono nè cattivo, ma riceve una diversa natura dal diverso carattere degli stimoli che hanno concorso a formarla. Il senso della libertà della volontà è il senso dell'appartenenza del nostro atto di volere a questo complesso: esso dice che l'atto non dipende da una causalità esteriore o da formazioni interiori altre dalla nostra natura normale. Le malattie mentali, l'intossicazione alcoolica, etc. ci dànno esempî di queste formazioni interiori straniere alla nostra natura normale. Noi diciamo che un atto è libero, quando rispecchia in sè fedelmente questa natura. La dipendenza causale esteriore per effetto dello stimolo non fa ostacolo a questa libertà: perchè ciò che si manifesta nell'atto è la natura interiore, rispetto a cui lo stimolo non è, si può dire, che una causa occasionale. — La moralità risulta per Beneke dalla conformità della natura interiore a quelle valutazioni di valori che sono valide per tutti gli uomini; valutazioni che sono fondate non, come nell'eudemonismo comune, sui beneficî risultati esteriori di certe conformazioni della natura umana; ma sulla loro perfezione intrinseca, sul grado maggiore o minore di realtà psichica che esse raggiungono e che permette loro di elevarsi verso interessi universali ed impersonali. Quando l'agire umano rispecchia una natura così caratterizzata, noi lo diciamo moralmente libero. Il che non contrasta per nulla con la sua necessitazione: che anzi, dice

Beneke, l'essere che è in più alto grado moralmente libero è quello che non può agire se non moralmente (p. 564). — La responsabilità è il rapporto stesso della libertà invertito: è il passaggio, la conclusione da una data azione ad una data natura con esclusione di ogni fattore fisico o psicologico che potesse sovrapporsi all'azione della natura interiore. Il che vuol dire che l'azione implica responsabilità solo quando è libera (cioè procede dalla natura normale dell'uomo).

La libertà non esclude perciò la concatenazione causale, anzi la implica: un'azione è libera solo in quanto procede dalla natura normale dell'uomo. Lo stesso deve dirsi della responsabilità: un'azione è imputabile in quanto è il fedele specchio della natura interiore, dalla quale procede come effetto. Anzi veramente libero è l'uomo solo quando tutte le sue azioni sono in questa stretta dipendenza, sì che egli non può più operare altrimenti. Questa connessione causale interiore non deve essere considerata come un meccanismo cieco: è una connessione tra fenomeni spirituali superiori, connessione necessaria ma non meccanica: forse che tutto ciò che è necessario è meccanico? Del resto anche il meccanismo naturale non ci appare probabilmente così se non per la nostra cecità, che è incapace di penetrare nell'interno della natura, dove tutto è vita (1).

Beneke respinge decisamente il concetto d'una libertà d'indifferenza, « una delle più infondate invenzioni, che siano mai state introdotte nella filosofia ». Non solo esso implicherebbe l'ammissione d'un effetto senza causa, ma anche quella d'una causa senza effetto: perchè, se l'atto libero segue indipendentemente dai suoi antecedenti, l'azione di questi cade nel vuoto. Anche sotto l'aspetto pratico tale libertà d'indifferenza è inammissibile, in quanto recide ogni necessario collegamento fra l'azione e l'agente e perciò annulla la responsabilità ed ogni possibilità d'un'azione morale, toglie ogni fondamento ai nostri apprezzamenti morali, contraddice alla fiducia che nasce dalla convinzione della stabilità

(1) Beneke, *System der Metaphysik*, 1840, 333.

del carattere morale degli uomini e del loro operare. — La teoria Kantiana della libertà trascendentale concentra in un punto solo la libertà di elezione, la volontà indifferente: ma le assurdità rimangono le stesse. Si aggiunga quella di porre fuori del tempo una decisione che è un atto e perciò un processo nel tempo: che dovrebbe essere fuori di ogni concatenazione causale e tuttavia è causa di tutta la concatenazione empirica dei nostri atti: che dovrebbe essere il nostro supremo atto di libertà e tuttavia, in quanto anch'esso deve essere fatto risalire a Dio, riduce tutta la nostra attività a quella d'una macchina che eseguisce un disegno ad essa prestabilito. Inoltre se la nostra vita fenomenica non è che la distensione, nel tempo, di quest'unico atto, a che si riducono la nostra vita morale, le nostre lotte ed i nostri sforzi verso una perfezione sempre maggiore?

La responsabilità, in quanto è un riferimento dell'atto singolo ad una determinata natura, colpisce l'atto singolo, ma non la natura così o così conformata. Noi consideriamo per es. l'ubbriaco come responsabile dell'atto per cui cede al vizio, atto che ci rivela una natura così o così conformata, di tale o tal altro valore morale: ecco la responsabilità! Ma non possiamo considerare l'ubbriaco come responsabile della sua natura, anche se egli stessò si sia formato a poco a poco così com'è: perchè questa natura è sempre anche, in parte maggiore o minore, il risultato delle circostanze esteriori. Noi puniamo il reo in quanto l'atto suo ci rivela una natura cattiva, cioè una natura che istintivamente provoca in noi una reazione, una tendenza a limitarla o ad annullarla. In altre parole, la responsabilità e la pena hanno da fare con l'uomo così com'è: come sia diventato così è un'altra questione. Tutt'al più la storia delle circostanze, che hanno concorso a formare la natura cattiva, può servire in quanto il reo è degno, oltre che di pena, anche di pietà: e la conoscenza della genesi dell'essere suo può indirizzare la pena a correggerlo e a raddrizzarlo. La diversità delle circostanze nelle quali si formano le diverse nature umane risale in ultima analisi alla volontà divina. Come poi la perfetta volontà

divina abbia potuto eleggere un ordine, nel quale vi sono anche nature moralmente perverse, è un problema che la filosofia non ha da risolvere. La religione non è cosa dell'intelletto, ma del cuore: noi non possiamo rappresentarci la volontà e l'azione di Dio se non armonizzandole, come meglio possiamo, con le più alte esigenze della morale umana, in modo del tutto pratico e subbiettivo.

J. S. Mill continua invece nella filosofia inglese la tradizione empirica e fenomenistica di Locke e Hume (1). Anche egli rigetta i soliti argomenti coi quali si suole difendere il libero arbitrio. « La coscienza mi dice ciò che io faccio o sento. Ma ciò che io sono capace di fare non cade nella coscienza. La coscienza non è profetica: noi abbiamo coscienza di ciò che è, non di ciò che sarà o che può essere ». Esso contrasta inoltre con la legge universale della determinazione causale. Anche Mill adduce in pro della connessione necessaria degli atti umani la testimonianza della esperienza che ci mostra come le volizioni seguano ai loro antecedenti con la stessa regolarità dei fatti fisici. « Essi (i fautori del determinismo) verificano le loro idee per l'osservazione che ogni persona fa delle proprie volontà, la verificano per l'osservazione che ogni persona fa degli atti volontarii di quelli con cui è in contatto e per il potere che possiede ogni individuo di prevedere le azioni con un grado di precisione proporzionato alla sua esperienza antecedente ed alla conoscenza che ha dell'autore dell'azione; precisione che può spesso acquistare un'esattezza pari a quella con cui prediciamo gli avvenimenti fisici più volgari. Essi le verificano inoltre per i risultati statistici rilevati su gruppi di uomini abbastanza numerosi per eliminare le influenze che operano solo su un piccolo numero e che su larga scala si

(1) J. S. MILL, *La philos. de Hamilton*, tr. fr. 536 ss.; *Logique*, tr. fr. II, 419 ss.

neutralizzano a vicenda... In tutti questi casi i risultati si presentano così uniformi e si possono predire così esattamente come nei fenomeni fisici in cui l'effetto dipende da cause multiple. I casi, in cui le volizioni sembrano troppo incerte perchè si possa predire con fiducia, sono precisamente quelli in cui la nostra conoscenza delle influenze che agiscono come antecedenti è così incompleta, che dei dati così imperfetti addurrebbero la stessa incertezza nelle predizioni dell'astronomo ed in quelle del chimico » (p. 548-549). Ma il Mill si preoccupa vivamente di tener distinto il determinismo non solo dal fatalismo esterno, mitologico, ma anche dal fatalismo filosofico, interno, secondo il quale anche le nostre volontà fanno parte d'una concatenazione causale, i cui antecedenti non dipendono da noi e perciò la credenza di poter agire sopra noi stessi, di poter modificare la propria condotta e il proprio carattere è un'illusione, in quanto questa azione o sarà contenuta negli antecedenti e in tal caso non è più un'azione nostra, o non vi è contenuta ed in tal caso non è possibile nemmeno come rappresentazione di una possibilità. Il Mill crede di poter ovviare alla difficoltà anzitutto per mezzo del suo concetto della causalità, che è soltanto constatazione di consecuzioni uniformi. Egli ricorre qui alla stessa spiegazione di Hume. Gli uomini credono generalmente di apprendere qualcosa di più nelle connessioni causali che una semplice successione regolare; credono di vedere un legame intimo, una specie di coazione, da cui l'effetto è necessitato. Così essi applicano questo senso della parola necessità alla successione dei fatti psichici e naturalmente riluttano a vedere in essi un effetto della coazione delle loro cause. — È evidente tuttavia che questa spiegazione non muta molto la cosa. Il Mill ricorre quindi ad una distinzione: fra le necessità, che egli chiama irresistibili, dei processi naturali, in cui l'azione della causa si esplica senza ostacolo (come la morte che segue necessariamente alla privazione dell'aria) e quelle in cui la influenza della causa può essere impedita e controbilanciata da altri fattori (come la morte in seguito ad avvelenamento, che può essere impedita da un

antidoto). Gli atti umani sono di quest'ultima categoria. Essi non sono mai tanto necessarii che non possa intervenire un altro fattore a variarne il risultato. Quindi l'uomo può modificare la propria condotta e il proprio carattere mettendo in opera dei motivi atti, in virtù del determinismo stesso, a condurre a questo fine. Ma qui egli è posto dinanzi alla inevitabile alternativa: anche questi sforzi per mutare la propria condotta potrebbero venir predetti da chi avesse una conoscenza esatta del nostro carattere e delle circostanze in cui agisce? J. S. Mill era troppo abile logico per rinnegare la conseguenza: ma la subisce a malincuore e cerca sottrarvisi affermando pure ancora che noi possiamo riformare il nostro carattere se lo vogliamo. « L'effetto scoraggiante della dottrina fatalista non può essere sentito che là dove è il desiderio di fare ciò che questa dottrina dichiara impossibile » (Log. II, 424). Il male è appunto che non si riesce a comprendere come possa ancora esservi in chi crede fermamente nella concatenazione di *tutti* i nostri fatti, il desiderio di fare ciò che secondo la detta dottrina è impossibile; come egli possa ancora credersi « padrone delle sue abitudini e delle sue tentazioni »; « come possa ancora illudersi di essere riuscito a fare il proprio carattere come egli lo ha voluto ». Vi è qui un'inconseguenza. Mill non ha evitato l'assurdo dell'*ignava ratio* che a prezzo di una contraddizione. — Più coerente a se stesso è invece nella teoria della responsabilità che riduce ad una specie di eco dell'imputabilità esteriore; infatti, egli dice, noi troviamo raramente nei despoti, a cui nessuno può chiedere conto delle loro azioni, un senso vivo della responsabilità. Tuttavia anch'egli concede che il senso dell'imputabilità sia qualche cosa più dell'attesa o della paura di una punizione esterna. Egli lo spiega con la teoria dell'associazione: quando un fatto è abitualmente dal pensiero connesso con l'idea di conseguenze penose, esso diventa penoso in sé: così si è venuto formando, sotto l'azione sociale, un senso della responsabilità morale. Ma anche qui il Mill sente benissimo che non si può introdurre questo concetto puramente morale senza una petizione

di principio e perciò si arresta all'esterno del fenomeno: l'imputazione consiste nell'amore, nella ammirazione, nella simpatia che gli uomini hanno per quelli che fanno del bene, nell'avversione e nell'ostilità che hanno per quelli che fanno del male (1). La pena si fonda precisamente sull'ipotesi della necessitazione della volontà ed ha per fine la correzione del colpevole e la difesa della società.

•

Un'egualmente viva preoccupazione di sfuggire alle conseguenze fatalistiche del determinismo naturalistico troviamo nelle dottrine del positivismo contemporaneo, di A. Laas, A. Riehl, R. Ardigò. — Il senso della libertà, dice E. Laas (2) comprende tre elementi: in primo luogo la coscienza d'un evento dell'essere nostro; in secondo luogo la convinzione che l'antecedente decisivo dell'evento è la nostra volizione, senza di cui esso si sarebbe svolto altrimenti; in terzo luogo il senso di piacere che accompagna l'evento. Questo senso della libertà è capace di più gradi: rari sono i momenti nei quali noi abbiamo coscienza d'una piena libertà; il più delle volte l'agire nostro, pur essendo voluto, deve subordinarsi a condizioni o limitazioni non desiderate, che mescolano al senso di libertà un senso doloroso di coazione; come p. es. in un « libero » contratto di operai disoccupati, dietro il quale sta la fame. — Le diverse azioni sono connesse fra di loro in un tutto continuo: ma l'io muta e passa di esperienza in esperienza. Così quello che avevamo creduto di far liberamente appare più tardi come dovuto alla passione, all'ignoranza, alla debolezza etc. La riflessione può così correggere l'azione ed introdurre a poco a poco una certa armonia e continuità nel nostro agire, conforme ai nostri interessi più costanti: così si introduce anche un nuovo

---

(1) MILL, *Philos. de Hamilton*, 560-1.

(2) E. LAAS, *Die Causalität des Ich* in *Vierteljahrschrift für wiss. Philos.*, IV, 311 ss.

e più alto concetto della libertà, come d'un'attività conforme al piano generale della vita: la libertà è fatta allora consistere nell'attività conforme alla ragione. — Ma che cosa vale questo senso di fronte alla considerazione obbiettiva? Questo ci insegna che tutto avviene secondo leggi necessarie: in ogni momento non è possibile altro se non ciò che avviene. Quindi il concetto indeterministico della libertà è un'illusione: esso introduce, consciamente o no il concetto della possibibilità, cioè considera solo una parte delle reali condizioni causali dell'azione e ad esse ne aggiunge col pensiero altre, le quali naturalmente possono variare e perciò danno l'apparenza di una molteplicità di risultati possibili.

Ma se il senso della libertà inteso come una facoltà di autodeterminazione assoluta è un'illusione, dobbiamo rassegnarci al fatalismo che risolve le nostre azioni in risultati di agenti esterni? Il Laas non lo crede. Certo la nostra attività dipende ed è condizionata da mille azioni estranee, l'eredità, l'educazione, l'ambiente fisico e spirituale, le stesse leggi dei processi mentali: ma contuttociò l'azione nostra non è una risultante meccanica di questi fattori. L'io è anch'esso un fattore delle nostre attività ed un fattore centrale ed essenzialissimo, che si svolge come un'unità autonoma, come vera « sostanza ». Esso non è uno zero, una passività, ma è un momento attivo della realtà, un'individualità che si svolge necessariamente secondo leggi proprie e non solo per una pressione dall'esterno. Anche di fronte alla potenza sterminata del mondo esso è qualche cosa che imprime un segno procedente da lui solo. Lo svolgimento suo è qualche cosa di necessario: ma questa è una necessità della sua natura, che non gli è stata imposta, nè donata da alcuno. Quindi in ogni momento egli pone un « nuovo inizio »: ogni suo atto non è la semplice conseguenza logica o fisica del passato: quella creazione dell'io, che Fichte pone all'inizio come un atto unico si distende per tutta la sua vita. « Una volta chiamati alla vita, noi siamo agenti particolari e, dal punto di vista umano e per i fini umani, d'un valore insostituibile: noi siamo coagenti nel grande corso del mondo. Per questo

noi riconosciamo la dipendenza della nostra esistenza in genere e della nostra esperienza in particolare da ciò che non è noi: tuttavia questo dipendente è pure qualche cosa, è un io accanto e sopra il non io, anzi spesso contro il non io, un individuo che si fa valere come agente autonomo, come fattore sostanziale nell'infinito nesso causale delle cose, che produce effetti e lascia delle traccie » (p. 365).

Anche A. Riehl (1) respinge nel modo più deciso il concetto della libertà d'indifferenza come teoreticamente assurdo e praticamente inammissibile: essa sarebbe veramente, come dice Schelling, il privilegio di agire del tutto senza ragione: essa renderebbe impossibili la moralità, l'educazione, la responsabilità. Anzi, essa contraddice alla stessa legge logica dell'identità. Il processo causale è identità: ora se causa ed effetto sono identici, l'affermare che, posto il complesso di condizioni *a* avrebbe potuto derivarne tanto *b* quanto *d*, ciò equivale a dire che *b* = non *b*. L'illusione di questa facoltà nasce da ciò che realmente l'uomo ha, anzi è più volontà ad un tempo. Egli ha p. es. una volontà sensibile, impulsiva ed una volontà morale, espressa dalla sua natura razionale. In ogni momento prevale il volere più forte: ma anche la volontà vinta, specialmente se questa è la volontà migliore, persiste come desiderio o rimprovero: l'uomo torna col pensiero sulla sua azione, l'approva o la condanna, la vuole o non la vuole: onde sebbene in ogni momento non possa volere che una cosa, ha l'illusione di poter volere indifferentemente cose opposte. La considerazione obbiettiva dell'agire umano toglie rapidamente quest'illusione. La regolarità delle azioni umane, la nostra convinzione pratica della sicurezza con cui possiamo predire la condotta delle persone che conosciamo nell'intimo, la pratica dell'educazione individuale e sociale, la conoscenza psicologica della concatenazione dei processi interiori mostrano che noi non abbiamo alcuna ragione di eccettuare le azioni della volontà umana dalla concatenazione causale universale. Questa è

(1) Riehl, *Der philos. Kritizimus*, 1924-26, III [2] 207 ss.

legge di tutte le realtà: « accanto ad una facoltà di agire liberamente senza leggi non potrebbe sussistere la natura » (p. 233). Riehl paragona la scoperta della determinazione della natura interiore alla scoperta di Copernico: essa ha fondato veramente la scienza dello spirito. Anch'egli tuttavia si preoccupa vivamente di distinguere questo concetto della determinazione universale dal concetto d'un corso fatale, d'una legge cieca, di fronte alla quale intelligenza e volontà sono inutili. Il divenire del mondo non è nè cieco nè inintelligente: non fanno parte di esso la stessa nostra intelligenza e volontà e non si costituisce esso anche per virtù nostra? Se dunque è un destino, è un destino intelligente, del quale anche noi siamo, almeno in parte, gli autori. « Il processo naturale, contro cui l'uomo nella sua cecità si rivolta, porta con sè necessariamente anche il logico, il morale, il bello, tutto ciò verso cui tende la volontà dell'uomo e che lo rende soddisfatto e beato » (p. 233). Il fantasma d'un divenire necessario cieco e brutale è soltanto la creazione astratta d'uno spirito, che in questo calcolo universale delle cose non calcola se stesso: e il fatto che nel suo calcolo non trova se stesso dovrebbe già essergli un segno dell'arbitrarietà del suo calcolo. Le leggi delle cose non costituiscono un codice inciso nel bronzo, che preceda la genesi delle cose stesse: esse sono l'espressione della regolarità dei processi, formulata dalla nostra intelligenza.

Tutto è quindi libero, nel senso che tutto svolge, secondo leggi necessarie, un'attività propria ed originaria; ma vi sono naturalmente gradi e forme diverse di questa libertà. La libertà morale, la libertà caratteristicamente propria dell'uomo è la libertà della ragione, la coscienza dell'attività d'una natura razionale. Essa vuol dire indipendenza dai motivi immediati e sensibili e subordinazione ai motivi astratti, razionali, connessi con gli interessi collettivi ed aventi perciò un valore universale. Questo volere razionale è la creazione dell'unità sociale: l'uomo è sempre necessariamente membro d'una comunità, alla quale lo legano vincoli d'ogni specie; la volontà morale è la voce, nella co-

scienza individuale, dell'io collettivo, la cui volontà si impone all'individuo come un valore più alto. Riehl interpreta in questo senso anche la teoria del carattere intelligibile di Kant, che sarebbe il carattere morale collettivo in opposizione al carattere individuale naturale. Così egli riconduce pure all'etica sociale il concetto di responsabilità: che è il senso della subordinazione al gruppo sociale, il riflesso interiore del giudizio della società sul nostro agire e delle sue conseguenze sociali. La coscienza personifica in certo modo quest'azione sociale in una specie di giudice interiore: così la responsabilità forense, esteriore, passa nella responsabilità morale, interiore.

Nello stesso ordine di idee si aggira sostanzialmente la dottrina della libertà di R. Ardigò (1). Anch'egli respinge naturalmente come falsa e puerile la dottrina della libertà di indifferenza. La coscienza non ci attesta nulla a questo riguardo e l'indeterminatezza delle azioni umane dipende solo dalla molteplicità degli elementi concorrenti. Che il volere umano sia causalmente determinato è fuori di dubbio: supporre il contrario è un'illusione assurda. Ma come si può allora chiamare libero l'uomo e come si può evitare il fatalismo? I fatalisti di ogni specie annullano la libertà in quanto credono che determinazione equivalga ad eteronomia assoluta: essi pensano la determinazione come una propulsione meccanica. Invece nella natura ogni reazione ha la sua autonomia, la sua spontaneità: ogni essere reagisce alla forza che riceve, con direzioni, caratteri, effetti del tutto diversi. Questa reazione costituisce la natura della cosa. Vi è sotto questo rispetto negli esseri una gradazione naturale di autonomie: le formazioni superiori accolgono in sè le proprietà delle inferiori alle quali aggiungono una nuova caratteristica che domina le autonomie sottoposte e costituisce con esse un'unità più complessa che si presta ad un maggior nu-

---

(1) R. Ardigò, *La morale dei positivisti*, 1885. Si cfr. G. Tarozzi, *Della necessità nel fatto naturale ed umano*, 1896; G. Tarantino, *Saggio sulla volontà*, 1897.

mero di combinazioni, di atti, di direzioni. Così la vita rappresenta un'autonomia superiore alle forze fisico-chimiche, la psiche un'autonomia superiore alla vita. Nell'uomo alla psiche animale si sovrappone la ragione, la quale domina le attività sottoposte e le regge secondo le finalità sue proprie. In questa autonomia propria dell'uomo — che è una forza speciale corrispondente ad una specialità di organismo cerebrale — consiste il suo libero arbitrio: su di esso sono fondati il diritto, il dovere, la responsabilità (p. 110 ss., 355 ss.).

La libertà dell'uomo consiste quindi anche per l'Ardigò, come per altri deterministi, nell'interiorità della motivazione; l'atto è libero quando procede non dalla forza prevalente degli impulsi esterni, come nell'atto impulsivo, ma dal complesso dei fattori costanti interni che dominano la forza dell'impulso e danno così alla condotta un indirizzo caratteristico e costante. Ma in che cosa questa unità interiore differisce dalla somma o composizione dei suoi fattori? Secondo i criteri del rigido naturalismo non vi deve essere nessuna differenza. La volontà umana non è che « una massa di voleri minimi » (p. 93). « Che cosa è poi infine la libertà onde l'intelligenza, ossia la ragione si distingue dall'istinto se non semplicemente una somma di istinti? Più istinti, più ragione. L'idea è costituita di sensazioni e ne è solamente la reduplicazione. Del pari la ragione è costituita di istinti e sorge dalla reduplicazione loro. Come nei movimenti dell'animale che si hanno per mezzo dei muscoli e che, avendosi un muscolo solo, sono di una sola guisa immutabilmente, e per averli variati e liberi basta che si aggiungano altri muscoli... così nella intelligenza o ragione la libertà che la distingue è effetto del numero dei gruppi istintivi » (p. 79). La libertà non è in fondo altro per l'Ardigò che una complessità maggiore: l'uomo è un meccanismo estremamente complesso di reazioni impulsive ed istintive e perciò libero. Si accostano di più all'indeterminismo invece il Laas ed il Riehl, per i quali il fondamento della libertà risiede nella spontaneità di ogni essere, che non è solo una reazione particolare ad

esso propria, ma anche una possibilità di creare un ordine nuovo non meccanicamente contenuto nel passato. Ora non è difficile concepire quest'attività creatrice come un processo necessario: la difficoltà sta nel pensare questa necessità come contenuta e circoscritta nell'individuo e non estesa all'universalità dei processi: nel qual caso diventa una necessità universale che costringe l'individuo come qualche cosa di superiore e di straniero. Inoltre è impossibile pensare un'attività creatrice senza riferire ad essa una realtà originaria e sostanziale: e senza considerare ogni sua formazione nuova come una realtà che in sè implica e riassume il passato. La realtà vera è allora non all'inizio, ma al termine e il processo diventa un processo teleologico.

Nello stesso senso rigorosamente deterministico si pronuncia anche, pur partendo da premesse diverse, Th. Lipps (1). Egli fa consistere la libertà nel senso stesso della libertà. « La libertà nostra non è dimostrata dal senso della libertà, ma consiste in esso: la parola libertà non ha più alcun senso quando noi facciamo astrazione dal sentimento della libertà, come le parole « colore, suono », non hanno più senso quando noi cancelliamo le sensazioni colorate e sonore » (*Grundtatsachen*, 702). Questo senso della libertà non esclude tuttavia la determinazione rigorosa dell'atto, che, posti i suoi fattori, non può svolgersi che in un senso solo: il concetto indeterministico d'una volontà libera che si decide senza essere determinata dal complesso dei fattori interni e che potrebbe indifferentemente svolgersi in più direzioni, è un concetto assurdo. Come si conciliano queste due posizioni? La concatenazione causale del divenire secondo leggi necessarie è opera, dice il Lipps, del nostro intelletto; perciò noi non possiamo conoscere noi e il resto della realtà se non come connessi in una concatenazione necessaria. Ora ciò non vuol dire che la nostra vita interiore, così come è vissuta, sia soltanto un processo meccanico: non vi è quindi nessuna ragione di considerare come

---

(1) Th. Lipps, *Die Grundtatsachen des Seelenlebens*, 1886; *Die ethischen Grundfragen* [2], 1905, p. 257 ss.

illusione quel senso di libertà che se ne sprigiona. D'altra parte la legge causale, come legge del pensiero, non patisce eccezioni: noi non possiamo obbiettivamente rappresentare ed esplicare l'attività interiore che come un processo causalmente determinato. Non tutti i momenti della vita interiore si presentano a noi col carattere della libertà: liberi sono da noi giudicati quegli atti che procedono dalla nostra personalità. Generalmente si designa la libertà del volere come libertà di elezione: a buon diritto, dice il Lipps, volere liberamente è scegliere. Nell'uomo normale vi sono sempre più motivi che si contendono la prevalenza: la scelta consiste in ciò che uno dei motivi ottiene la prevalenza sugli altri. Quando la scelta ci appare come libera? Quando essa è veramente opera nostra. Essa non è libera quando una coazione esterna ci costringe ad agire nel senso di uno dei motivi: oppure quando dei motivi, che agirebbero in noi, alcuni sono resi inefficaci da azioni provenienti dall'esterno, come per es. dalla suggestione. È libera invece quando la scelta fra le diverse possibilità è tutta opera nostra, ha le sue ragioni sufficienti nel nostro essere, nel nostro carattere, nelle nostre tendenze, in breve nella nostra personalità. Con questa libertà si connette la responsabilità: che però anche il Lipps prende in un senso tutto esteriore, come giudizio circa la personalità agente, ricavato dalle conseguenze buone o cattive dei suoi atti. Il fatto che l'uomo non ha creato da sè la sua personalità non toglie che egli sia responsabile. Anzitutto egli ha cooperato con le sue azioni a creare almeno in parte il suo carattere. Certo, andando a fondo, è forza riconoscere che il tutto come tutto non è opera sua. Ma questo non toglie, secondo il Lipps, che l'azione presente sia pure opera sua e che di essa debba esser tenuto responsabile. « Che cosa importa mai per il giudizio morale del mio carattere il chiedere donde esso in ultimo venga? Quando un albero sorge splendido e forte ed invece un altro debole, malato e misero, chiediamo noi donde ciò venga per regolare appresso a ciò il nostro giudizio estetico? Certo il

fatto ha le sue ragioni, ma forse che per ciò l'albero bello è misero e il misero bello? » (*Ethischen Grundfragen*, p. 289).

•

In un senso più profondo e in ultima analisi, teleologico si svolge il determinismo di W. Schuppe (1). L'uomo è libero quando nulla osta all'esplicazione della sua specifica natura umana. Il concetto d'una volontà come d'una facoltà distinta dal conoscere e dal sentire che elegge da sè l'oggetto suo e non è veramente libera quando è mossa a volere dalla conoscenza e dal sentimento, è assurdo. La « libertà » non ha applicazione alcuna a questo concetto della volontà: che del resto non solo non è indispensabile, ma è perfettamente straniero alla morale. Dire che il motivo sollecita, ma non necessita, è egualmente privo di senso. La decisione della volontà non deve essere pensata come la decisione d'un principio attivo, vuoto d'ogni contenuto, che si asside arbitro fra i motivi, ma come un risultato del conflitto tra i motivi, ciascuno dei quali è un'energia volente con un contenuto proprio ed è momento e parte dell'io, che, come principio d'unità, è presente ed identico nella sua totalità in tutti, come è identico e totale in tutte le nostre rappresentazioni. Nemmeno però dobbiamo pensare l'io come il teatro nel quale i motivi lottano fra loro come se fossero altrettanti io indipendenti: questa è ancora una falsa analogia derivata dalla rappresentazione esteriore. L'unità dell'io non è un'unità esteriore e meccanica, ma è l'unità procedente da un principio formale unificatore, privo di contenuto, che è il nostro vero io e che per la sua partecipazione fa sì che ogni contenuto diventi il nostro contenuto, il nostro conoscere, sentire e volere. L'io è presente in tutti i suoi stati, anche contrastanti: la decisione non è imposta dall'io, ma

---

(1) W. Schuppe, *Erkenntnisstheoretische Logik*, 1878, § 67, 141; *Grundz. d. Ethik u. Rechtsphilosophie*, 1881, § 27, ss., 97 ss.

sorge, come risultante necessaria, dalle profondità stesse di quel principio che costituisce l'io. « Nel punto assoluto d'unità dell'io cosciente convergono tutti i movimenti dell'anima ed in esso hanno la loro reale connessione: è lo stesso io che ha le vive rappresentazioni, che sente intimamente e profondamente e che vuole: non sono i sentimenti che muovono l'io: tutto avviene nella profonda unità dell'io, che così vuole perchè così è e così sente » (*Ethik*, p. 91). Ciascuno dei motivi ha un contenuto: la volontà non è separata dalle rappresentazioni e dai sentimenti: ogni stato è rappresentativo, sentimentale e volitivo ed è sempre egualmente l'io. Non è esatto perciò dire che i motivi ricevono la loro forza dall'io: ciascuno di essi ha una forza sua come ha un contenuto suo: ciò che è vero è che esso, in quanto fa parte dell'io, subisce l'influenza degli altri elementi e del carattere della sistemazione generale dell'io, sopratutto poi dello stato antecedente, che è come una preparazione favorevole od ostile all'azione del motivo. Il processo attuantesi attraverso il conflitto dei motivi è un processo necessario: il principio di causa o vale universalmente o non vale: se esso vale, si estende anche ai fatti interiori. « Se le rappresentazioni ed i sentimenti seguono regolarmente da una data natura, ciascuno deve pensare e sentire così come sente e pensa; e se la decisione procede regolarmente dalle rappresentazioni e dai sentimenti, ciascuno deve decidersi così come fa e non vi è luogo a pensare che egli abbia la libertà, cioè la facoltà di volere altrimenti ». Soltanto la necessità non deve essere pensata sull'analogia della necessità esteriore, meccanica, per mezzo della quale noi accostiamo e colleghiamo dall'esterno cose eterogenee, senza che noi penetriamo l'unità interiore che la costituisce. Qui invece noi viviamo il processo medesimo della continuità causale e sentiamo l'identità dei fenomeni collegati in quanto l'io si sente come presente in modo identico e indivisibile in ciascuno di essi. Mentre perciò nella causalità esteriore noi vediamo che ciò che è mosso, causato, ha una natura propria che non agirebbe nel senso in cui agisce se non rice-

vesse dall'esterno un urto, una pressione, nella causalità interiore il volere non ha bisogno di essere mosso da altro, non subisce mutamenti da altro. L'io è sempre libero, autonomo nella continuità dei suoi processi: è servo solo quando preme su di esso una volontà straniera ed ancora non è tale se non relativamente, perchè ciò non avviene se non in quanto l'io accetta questa volontà e la fa sua, come condizione di altre volontà.

Ciò che urta in questo processo necessario è che esso non è un processo uguale, in cui l'io senta dappertutto con eguale soddisfazione la pienezza dell'essere suo, ma un processo di ascensione, di lotta, in cui ogni nuovo stato raggiunto è conquistato attraverso ostacoli e presenta ancora sempre alla nostra volontà ostacoli da superare: questo è ciò che nel determinismo ci appare come una servitù straniera. « Perchè ho dovuto nascere con queste o quelle disposizioni, avere questa buona o cattiva educazione, trovare questo ambiente, incontrare questo destino? Io non ho preordinato tutto questo, non l'ho fatto » (*ib.*, p. 92). Qui urtiamo contro i dati ultimi della metafisica. Appartiene all'io di essere questo o quell'io, parte del tutto che riempie il tempo e lo spazio, posto in una determinata connessione, sottoposto a queste o quelle condizioni sfavorevoli e tuttavia conscio che esso non è propriamente tutto questo; ma soltanto la piena rivelazione della realtà potrebbe darcene la ragione. Qui lo Schuppe accenna discretamente ad un ordine teleologico, inaccessibile alla nostra ragione, che è come il limite nel quale tende a risolversi il nostro ordine necessario. Quando le circostanze sono sfavorevoli alle nostre aspirazioni superiori, noi le sentiamo come qualche cosa di straniero, di ostile, che deriva dalla posizione originaria della realtà: ma quando esse ci aiutano, ci appaiono allora come naturali e normali. Quando noi riflettiamo al nostro passato, ci illudiamo che in questa o quella occasione avremmo potuto fare altrimenti e vediamo nella nostra natura stessa un ostacolo, una schiavitù. Ma noi non riflettiamo alle vittorie che abbiamo ottenuto, ai risultati raggiunti per sem-

pre. Ed anche l'amaro pentimento è un oscuro proposito, un fattore che si aggiunge agli altri e prepara la vittoria in un più o meno lontano avvenire. Quindi questa necessità non è una necessità che sia assolutamente straniera ed ostile a noi: è un processo necessario nel quale insensibilmente ciò che è straniero, non nostro si converte in una realtà intima e nostra: la necessità sua è, almeno nel suo limite ideale, anche la nostra libertà. E le stesse rappresentazioni fallaci della necessità come necessità cieca o della libertà come libertà indifferente sono ostacoli alla verità, che noi dobbiamo superare: nel superamento pratico si disvela anche la verità e si risolve il problema.

Un'acuta e stringente analisi dell'atto di volere caratterizza la trattazione di G. Rehmke (1) sulla libertà del volere: i principii sono in fondo quelli stessi della filosofia dell'immanenza. Secondo il Rehmke la volontà è un processo spirituale che ha luogo in presenza d'un « contrapposto pratico »: quando cioè la coscienza si trova in condizioni di disagio, di dolore ed ha la rappresentazione d'un mutamento connessa con un certo piacere: l'attività causale, rispetto a questo mutamento, che è determinata nell'anima da tale contrapposto, costituisce la volontà. Ciò che vuole è la coscienza singola, l'anima, non una facoltà singola che sia la volontà. Il fine della volontà è il mutamento connesso col piacere: questo fine può essere un fine semplice od un fine a serie, vale a dire implicante una serie di movimenti finali. Questo fine a serie può costituire una « estensione del fine »: quando cioè il mutamento prospettato implica, come condizione, altri mutamenti, che entrano anch'essi come movimenti preparatorii nel fine complessivo (mezzi). Oppure una « particolarizzazione del fine »: quando il fine desiderato può concretarsi in più forme, fra le quali la volontà sceglie. (Per es. io voglio regalare ad un amico un libro: e debbo scegliere tra un romanzo, un libro di scienze, di storia, etc.). Nell'estensione del fine può accadere che un mezzo, anche

(1) I. Rehmke, *Die Willensfreiheit*, 1911.

se non direttamente voluto e gradito, ci apparisca come indispensabile al conseguimento del fine: in rapporto ad esso il volere nostro è necessitato (e non solo necessario, perchè necessario è ogni processo del volere), cioè è accompagnato da un sentimento sgradevole. Può quindi essere necessitato, coatto il volere solo in quanto esso vuole liberamente un fine, che è condizionato da un mezzo per sè non voluto: tolta la volontà del fine, è tolta la possibilità della coazione. « Poteva essere costretto a passare sotto le forche caudine solo chi voleva conservare la vita: può essere costretto a pagare le imposte ad un governo solo chi vuol rimanere a far parte dello stato » (p. 65). Il pensiero comune identifica necessitazione e necessità e perciò limita la necessità a quei casi nei quali il volere è necessitato: ogni altro atto del volere appare come non necessario, come libero.

Vero è invece che il processo della volontà è sempre un processo necessario, determinato: a fondamento dell'atto più semplice di volontà sta sempre il « contrapposto pratico » cioè uno stato di disagio connesso col presente e un senso di piacere connesso con la rappresentazione d'un mutamento. Anche nella scelta la volontà elegge sempre ciò che si presenta connesso con la maggior quantità di piacere. Essa è indecisa, confronta ed esita solo quando ignora da qual parte si trovi questo massimo: questo è ciò che ha dato occasione all'illusorio concetto d'una volontà indifferente. Ma quando questa determinazione del massimo di piacere è avvenuta, la decisione si è già attuata da sè: la volontà non è distinta dall'intelletto che giudica: la decisione non è che l'aspetto attivo del giudizio di valore pronunziato dall'intelletto.

Il Rehmke vede bene che la necessità è un concetto di relazione presupponente un'unità: « la necessità di un dato si riduce sempre al suo essere dato in un'unità con altro ed ha la sua radice in quest'unità » (p. 115). Ora tutto è dato in una qualche connessione necessaria: tutto quindi è soggetto alla necessità. L'unità, cui qui il Rehmke riconduce l'atto di volontà, è l'unità di quest'atto e del contrapposto

pratico: dato questo, è dato il volere; dato il volere, è dato un antecedente contrapposto pratico. Questa non è però se non la connessione immediata: mediatamente, e cioè per via del contrapposto pratico, l'atto di volere si connette poi con altri elementi e processi della realtà esteriore e si inserisce così nella connessione universale delle cose. Per libertà di volere non dobbiamo perciò intendere un'elezione indifferente, cioè non connessa necessariamente con nulla, ma una elezione fondata immediatamente solo sugli antecedenti della coscienza stessa che elegge, e perciò libera nel senso che è un processo interiore, autonomo. Essa si contrappone alla volontà coatta, che da un atto straniero è determinata a volere, come mezzo al suo fine, qualche cosa che per sè non vorrebbe. Ma e la volontà libera e la volontà coatta sono egualmente processi rigorosamente necessarii, come sono in genere tutti i processi dell'universa realtà.

CAPITOLO QUARTO

Il determinismo teologico.

Mentre il determinismo naturalistico mette in relazione l'agire umano con le forze e le attività naturali, da cui anche l'uomo almeno in quanto appartenente alla natura, è costituito, e conclude alla completa dipendenza dell'agire umano dalle leggi della natura (fisica, biologica, psicologica), il determinismo teologico mette in relazione l'agire umano col principio divino delle cose: quindi, poichè un concetto rigoroso dell'essere divino esige che ad esso si riferisca tutto ciò che di realtà e di attività vi è nelle cose, l'agire umano è interamente subordinato alle leggi della volontà divina. Se Dio ha creato e conserva con l'azione sua tutti gli esseri come possono questi, che sono, e nella sostanza e nell'attività loro, una creazione di Dio, esplicare un'attività indipendente ? Nè l'una nè l'altra forma di determinismo nega, in principio almeno, la libertà umana: come sopprimere infatti una testimonianza così evidente della coscienza ? Come d'altronde negare del tutto la libertà senza cadere in conseguenze assurde? Il determinismo naturalistico spiega in generale il senso della libertà come un'illusione psicologica, la quale può tutt'al più celare una spontaneità più ricca e più varia. Anche il determinismo teologico si sforza di conciliare in qualche modo con la determinazione degli atti la libertà: il che certamente, quando la libertà è pensata come libertà d'indifferenza, non può avvenire senza gravi incoe-

renze o senza un esplicito riconoscimento della contraddizione fra due verità a nessuna delle quali il pensiero può rinunciare.

•

I primi che nell'antichità si posero il problema del rapporto dell'agire umano con la totalità di cui fa parte e lo risolsero in un senso teologico-panteistico, sono gli Stoici. Secondo il concetto comune a tutta la scuola, Dio e il mondo sono uno cosa sola: la sostanza universale che nella sua unità confonde l'aspetto materiale e l'aspetto spirituale delle cose, che come etere onnipossente è il principio materiale e come anima universale, ragione, fato, ne è il principio formale, produce tutti gli esseri dal suo seno secondo una legge provvidenziale ed immutabile, secondo una connessione regolare di cause e di effetti che non è un fato cieco, ma un destino razionale e provvidenziale, una ragione. Nulla avviene senza una causa o potrebbe avvenire altrimenti da come avviene: ciò sarebbe come un divenire senza causa. Il caso non esiste: ciò che diciamo caso non è che l'incrocio di due serie perfettamente determinate nel loro svolgimento e perciò anche nel loro incontro. L'ammettere che qualche cosa possa sorgere senza causa sarebbe un distruggere l'armonica verità del tutto: la forza divina che regge il mondo non sarebbe più la causa universale se qualche cosa potesse sorgere che fosse indipendente dalla concatenazione universale in cui la sua vita si manifesta. In Crisippo quest'argomentazione prelude già anche al problema della prescienza divina: se tutto non fosse predestinato, egli dice, non sarebbe possibile la previsione per mezzo della divinazione. Anche l'uomo, come parte del cosmo, non si sottrae alle sue leggi: non si può parlare quindi di libertà del volere nel senso di indipendenza dalle cause determinanti. Gli uomini si attribuiscono la libertà d'indifferenza solo perchè non conoscono le proprie determinazioni interiori, nè la dipendenza di queste dall'ordine universale. Libera può dirsi l'azione dell'uomo quan-

do procede da cause interne, quando è l'espressione della sua natura individuale; non libera quando è influenzata da cause esterne. Con questa libertà si connettono la responsabilità e il merito: che riflettono il giudizio sul valore della personalità agente così come essa è, anche se essa non possa essere altrimenti. Gli Dei sono bene celebrati per la loro perfetta natura che pure è inalterabile. Negli Stoici posteriori questa dottrina si svolge in una specie di dottrina della predestinazione. Se vi è una ragione, una legge che governa il tutto, vi deve essere una giustizia distributiva, una distinzione del bene e del male: perchè, come sarebbe il bene senza 'l male ? Nel destino provvidenziale che governa il mondo è perciò contenuta, come una necessità, la distinzione dei buoni e dei cattivi e la differenza del loro merito. In questo solo era concessa all'uomo una certa libertà (nel vero senso nostro): che egli può consentire o non consentire al destino inevitabile e conformare la sua volontà a quella provvidenziale della ragione universale: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (1). Con questa concezione soltanto è possibile una razionale deduzione dell'apatia stoica. Perchè chi vede le cose nella loro verità vede che esse non possono essere altrimenti da ciò che sono: quindi egli cesserà di ribellarsi contro il corso delle cose, ma lo accetterà così com'è, come un disegno immutabile della mente divina, nel quale vi possono essere disarmonie apparenti, ma non veri mali. La saggezza sta non nel voler mutare l'attività propria contro le leggi stabilite dal destino, ma nella dedizione volenterosa a quanto il destino ha stabilito: nel comprendere la saggezza che guida l'universo e nel sottomettere intieramente ad essa la propria volontà.

Epitteto e gli stoici dell'età romana insistono più energicamente su questo concetto della libertà del principio razionale nell'uomo: l'anima è una parte di Dio e perciò al pari di esso libera nel modo più assoluto. Come nella loro filosofia generale essi si scostano dal materialismo stoico ed in-

---

(1) SENECA, *Ep.* 107, 11.

clinano verso una specie di dualismo, così in questo punto più che la determinazione universale (e perciò anche degli atti umani) essi mettono in rilievo l'identità del nostro principio razionale col divino. Ciò che è in nostro potere è l'uso dei nostri pensieri, il giudizio valutativo delle cose secondo la ragione. La ragione valutativa è in se stessa onnipossente: essa può incontrare opposizione nelle valutazioni del senso, ma nessuna di queste è invincibile per la ragione. Noi siamo dunque liberi, ma liberi in quanto ragione, in quanto retta valutazione delle cose. E questa conoscenza valutativa è conoscenza che ciò che è proprio all'uomo è solo la ragione: mentre il resto non è suo ed è oggetto d'odio e di amore solo per l'illusione che ne fa una vera cosa sua. La vita nel senso è perciò servitù: la libertà consiste nel « riunirsi a Dio », nel crearsi nel mondo stesso della volontà razionale una sfera inviolabile di vita, rinunziando ad ogni altro attaccamento. Ma in fondo anche questa indipendenza interiore non è essa stessa un dono di Dio ? « Manda ora, o mio Dio, le circostanze che a te piacerà: io ho delle risorse e dei mezzi *dati da te*, per trarre partito da tutte le circostanze » (1). La ragione nell'uomo, in quanto libertà, è la stessa ragione divina: quindi anche questo agire razionale e libero è inserto nella necessità universale e deve ad essa obbedire ed inchinarsi come ad un arbitrio provvidenziale sì, ma pur sempre a noi esteriore e per noi impenetrabile (2).

Noi troviamo già qui presso gli stoici le stesse preoccupazioni e le stesse contraddizioni che vennero in miglior evidenza nelle speculazioni teologiche sulla grazia. Il pensiero stoico obbedisce ad un'esigenza lodevole: di mantenere in tutto il suo rigore il concetto dell'unità e della perfezione divina. Ma nonostante le sue premesse panteistiche, quest'unità è concepita in modo esteriore e quasi mitologico: ond'essa si contrappone all'uomo come un fato che lo opprime e si impone anche alla sua libera attività. Per questo gli av-

(1) Epitteto, *Dissert.*, I, 6, 37.
(2) Si cfr. Epitteto, ib., IV, 1, 99 ss.

versari dello stoicismo hanno potuto opporgli l'*ignava ratio* (1). L'unico punto nel quale l'uomo ha un potere di autodeterminazione è la facoltà dell'assenso: ma Carneade oppone a Crisippo che anche l'assenso deve essere un effetto di cause antecedenti dipendenti dal fato (2). Lo stoicismo è ben lontano perciò dall'aver risolto la difficoltà: il merito suo è d'aver posto in luce la duplice esigenza del pensiero: di non sottrarre, da una parte l'uomo alla connessione universale divina; e di non togliere, dall'altra, all'uomo la libertà che è fondamento della moralità e del merito.

Il problema rivestì naturalmente altre forme nelle grandi religioni monoteistiche e venne posto come un problema teologico. Anche qui però il punto di partenza, venne preso nel concetto dell'onnipotenza e della perfezione divina: posto che Dio è il creatore di tutte le cose e che tutto da lui dipende, come può l'uomo svolgere un'attività indipendente? La corrente razionalistica, che tende ad accentuare nella religione l'elemento etico, sacrifica in un certo senso Dio all'uomo e riconosce nell'uomo una attività libera, meritoria, che è sua opera immediata: così nell'Islam i Mutaziliti, nel Cristianesimo antico i Pelagiani, nel moderno gli Arminiani ed i Sociniani. Questo indirizzo ha un saldo fondamento nelle esigenze morali: non è possibile la legge morale, il merito, il compenso, senza la libertà. Esso ha naturalmente aperto la via a mostrare tutti gli assurdi che nascono dal porre in Dio il principio delle azioni umane, in quanto allora non l'uomo vuole ed agisce, ma Dio per mezzo dell'uomo: onde vero autore del male è Dio: e nella legge Dio esige dall'uomo ciò che egli stesso ha predeterminato che l'uomo (quando pecca) non faccia, ciò che l'uomo non ha nemmeno la possibilità di fare. Ma tutti questi inconvenienti non tol-

(1) ZELLER, *Phil. d. Gr.* III, 1, 168.
(2) CICERONE, *De fato*, 8, 44.

gono che il concetto di un'attività indipendente da Dio non sia inconciliabile con un rigoroso concetto della unità e perfezione divina. La corrente mistica, nel suo vivo senso della dipendenza dell'uomo da Dio, sacrifica la libertà dell'uomo e riconduce a Dio tutto ciò che vi è di realtà e di perfezione nell'atto umano: ma s'avvolge poi in difficoltà e contraddizioni senza numero per salvare all'uomo almeno una parte di libertà che giustifichi la legge e salvi la dottrina da tutti gli assurdi del fatalismo teologico. Il problema della possibilità della attività autonoma nell'uomo nel seno dell'unità divina è posto generalmente sotto una forma più intuitiva, come possibilità della coesistenza della libertà umana e della prescienza divina. Dio non solo produce e mantiene nell'essere e nell'attività loro tutte le cose, ma le ha presenti al suo intelletto: anche le azioni future sono quindi presenti all'intelletto divino. Come si può dire allora che l'uomo sia libero, se tutto è già stato predeterminato? Inoltre riconducendo l'attività umana al principio creatore divino, si evita il pericolo di porre qualche realtà ed attività fuori di Dio: ma come è possibile allora salvare la libertà morale e il merito? E come è possibile non fare di Dio l'autore del male? Questi sono i problemi che il determinismo teologico nelle sue diverse forme ha cercato di risolvere.

Il problema della libertà umana ha occupato i teologi ed i filosofi dell'Islam non meno che i teologi del Cristianesimo. Islam vuol dire sottomissione: questa parola sintetizza bene, dice il Goldziher, lo spirito della religione maomettana che accentua sopratutto il sentimento della dipendenza dell'uomo da una potenza illimitata, di fronte alla quale deve abdicare ad ogni volontà propria (1).

Non vi è forse nessun punto che abbia ricevuto nel Corano espressioni tanto contraddittorie quanto la questione della libertà umana. L'idea della dipendenza assoluta aveva

---

(1) GOLDZIHER, *Le dogme et la loi de l'Islam, tr. fr.*, 1920; F. ULRICH, *Die Vorherbestimmungslehre im Islam u. Christentum*, 1912.

introdotto la grossolana concezione di Dio come d'una potenza arbitraria ed illimitata, di fronte alla quale anche la volontà umana è annullata: d'altra parte non era possibile per la coscienza religiosa pensare Dio come un tiranno che ricompensa e castiga azioni di cui l'uomo non è autore. Così troviamo nel Corano due correnti parallele ed inconciliabili: da una parte una forte corrente fatalistica che riconduce tutto a Dio, che fa dell'uomo uno strumento nelle mani di Dio, che impone come primo dovere la dedizione al destino che Dio ha fissato: dall'altra un energico apprezzamento dell'azione e della volontà morale. Secondo alcuni le due dottrine opposte apparterrebbero a due periodi diversi: al periodo della Mecca appartengono le dottrine del libero arbitrio e della responsabilità: gli insegnamenti fatalistici datano dall'ultimo periodo. Ma forse non è nemmeno necessaria questa distinzione: è probabile che l'autore del Corano non abbia avuto chiara coscienza della contraddizione ed abbia accentuato, secondo l'opportunià del momento, ora l'uno, ora l'altro aspetto.

La dottrina della predestinazione venne combattuta dalle prime scuole razionaliste dell'Islam, dai Quadariti come dai Mutaziliti (i teologi razionalisti dell'Islam): ma ben presto essa venne sanzionata come dogma e prese salde radici nella coscienza popolare. Anche nella tradizione postcoranica è accentuata la predeterminazione del destino e delle azioni umane da parte di Dio: Dio guida gli uomini verso il bene e verso il male « come gli animali verso il loro pascolo ». Essa entra come articolo di fede nei grandi sistemi della teologia ortodossa: essa è già fissata nella dottrina del grande dottore El Aschari (n. 873 d. C.), in cui la dottrina della predestinazione è combinata con una negazione della causalità, che ha per risultato di riferire tutto a Dio. Non vi è una vera causalità nella natura. Il sole non produce l'ombra: si può dire soltanto che l'ombra è abitualmente connessa col sole: ma questa costanza è il risultato di nuovi e continui atti creativi. Ogni fenomeno è quindi l'effetto di una creazione particolare di Dio: il miracolo non è che una

« rottura dell'abitudine ». Dio, creando le sostanze le crea con i loro accidenti: non è possibile creare una sostanza senza accidenti. Ora è proprio degli accidenti di non durare: l'accidente, appena creato, scompare e cede il posto ad un altro che è creato anch'esso da Dio. Dio quindi è il creatore di tutte le cose in ogni momento della loro esistenza con tutti i loro accidenti: egli solo veramente agisce. Perciò nulla è possibile: tutto è o necessario o impossibile. « Non è il vento che fa cader le foglie; ma ogni foglia è caduta in seguito ad un giudizio e ad un decreto di Dio ed è lui che l'ha fatta cadere in questo momento ed in questo luogo, in modo che il tempo della sua caduta non ha potuto essere anticipato nè ritardato e che essa non ha potuto cadere in altro luogo, essendo stato tutto ciò decretato fino dall'eternità » (1). Quando l'uomo muove la penna non è l'uomo che la muove: perchè il movimento della penna è un accidente della penna che è creata da Dio: così è del movimento della mano. Anche l'azione della volontà è puramente apparente: Dio crea la volontà e l'accorda coi due movimenti in modo che si ha l'apparenza che la mano muova la penna » (2). Gli Ascharìti non hanno indietreggiato dinnanzi a nessuna delle conseguenze paradossali della loro dottrina: Dio è l'autore del male e tuttavia punisce l'uomo che non è se non uno strumento della sua azione: noi non possiamo accusarlo di ingiustizia, perchè egli fa ciò che vuole e ciò che vuole è bene (3). Algazel, l'autorità definitiva dell'ortodossia islamica non approfondisce la questione. In pro della libertà sta invece la teologia schiita, che segue anche ora le traccie dei mutaziliti; e così pure in genere la speculazione dei sufi, appoggiata al panteismo alessandrino (4).

---

(1) Maimonide, *More Nebuchim, tr. Munk*, 1856, III, 120.

(2) Maimonide, ib., I, 338, 388 ss.; III, 119-121.

(3) Su El Aschari si cfr. Schahrastâni, *tr. Haarbrücker*, 1850, I, 98 ss.; E. Salisbury, *Materials for the history of the muhamedan doctrine of predestination and free will* in *Journal of the American oriental society*, VIII, 105 ss.

(4) Un tentativo di conciliare la predestinazione col libero arbitrio si ha nel trattato del dottore sufi Abd-er-Razzâq († 1330), *tr. fr. Guyard*, 1875.

Nella filosofia ebraica il solo che difenda la teoria della predestinazione è Chasdai Creskas (1340-1410) (1). Egli comincia la sua trattazione sulla libertà con l'esame se vi siano possibili o se tutto proceda necessariamente. Premesso un acuto ed obbiettivo esame degli argomenti in pro dell'una e dell'altra opinione (Cap. 1-2), Creskas risolve l'antinomia con una distinzione che ricorda la soluzione kantiana. « Poichè vi sono argomenti che affermano l'esistenza del possibile ed argomenti che la negano, non resta se non che il possibile esista sotto un certo rispetto e sotto un certo rispetto non esista » (2). La distinzione è quella che ricorre già in Avicenna ed Algazel: il possibile è tale, considerato in se stesso, nel suo isolamento: ma non è più tale se lo si considera nella concatenazione delle cause e, per mezzo di queste, nel suo collegamento con la causa universale, Dio. Naturalmente non bisogna qui pensare ad una distinzione fra apparenza subbiettiva e realtà obbiettiva: la possibilità è nel fondamento delle cose, che però non è ancora per se stesso realtà. « La materia prima ha nel suo proprio essere la possibilità di accogliere tutte le forme: ma in riguardo alle cause motrici è necessariamente determinata, cosicchè p. es. dal metallo deve prodursi un'accetta, dato il rapporto con la causa, e ciò senza pregiudizio della sua possibilità in rapporto all'essere proprio, che esso non perde mai. Quando esso è diventato un'accetta, soggiace ad una temporanea necessità in rapporto alla causa, che di nuovo cessa, e continua nonostante ciò a possedere un'eterna possibilità in rapporto all'essere proprio, che non cessa mai » (3). Anche il volere

---

(1) M. Ioel, *Don Chasdai Creskas religionsphilos. Lehren*, 1866, 46 ss.; Ph. Bloch, *Die Willensfreiheit von Chasdai Creskas*, 1879 (contiene il testo e la traduzione della quinta sezione del secondo trattato della « Luce di Dio », ove è trattato il problema della libertà). M. Waxmann, *The philos. of Don Chasdai Creskas*, 1920.

(2) Bloch, o. c., 9.

(3) Bloch, o. c., 13.

umano non fa eccezione: le azioni umane si riconducono anch'esse alle cause agenti sopra la volontà. Poniamo, egli dice, l'ipotetico caso di due uomini di una costituzione psichica assolutamente uguale, posti nelle stesse condizioni rispetto ad una cosa: noi ci aspetteremo che essi vogliano e compiano la stessa azione perchè le circostanze determinanti son le stesse. A che allora i precetti e le pene, se ogni azione è necessaria? I precetti divini, dice Creskas, sono cause moventi la volontà, delle quali Dio si serve per condurre l'uomo alla beatitudine: la pena segue naturalmente il peccato, secondo l'ordine voluto da Dio, come il dolore delle scottature segue naturalmente il contatto del fuoco. Ma perchè allora, egli chiede, noi distinguiamo tra le azioni volontarie e le involontarie e soltanto le prime consideriamo come responsabili, cioè degne di premio o di pena? Se le une e le altre sono ugualmente necessarie, perchè la pena non segue anche le azioni cattive involontarie? Creskas risolve la difficoltà in quanto in certo modo considera il senso della spontaneità e della libertà come un'illusione necessaria perchè la pena e il premio possano agire sull'uomo: quando l'uomo non ha coscienza della necessità che lo urge, considera come meritato il premio o la pena e da questa accettazione delle conseguenze del suo agire è avvicinato a Dio. Ciò che caratterizza Dio è l'amore e la gioia nello spandere intorno a sè il bene: essere simili a Dio vuol dire provare gioia nel compimento del bene: il termine proposto all'uomo da Dio è di giungere a questo amore disinteressato del bene. Perciò Dio ha fatto dipendere la pena e il premio, come effetti dalle loro cause, da quelle azioni appunto nelle quali all'azione si accompagna la disposizione interna al bene ed al male: la pena e il premio seguono naturalmente l'intenzione morale, non la forma esterna dell'azione. Anche l'intenzione è condizionata dalle sue cause: quindi il premio e la pena non seguono l'intenzione perchè sia libera, ma perchè è nei disegni di Dio, dal quale tutta la connessione causale discende, che la pena e il premio, come rimedii destinati a guidare l'anima a Dio, seguano naturalmente non

tutte le azioni indistintamente, ma solo quelle in cui si ha un avvicinamento od una separazione spirituale da Dio. Creskas è forse il più deciso dei fautori del determinismo teologico nel medio evo. Mosso dal pensiero di non diminuire per nulla l'onniscienza e l'onnipotenza divina, egli vi sacrifica risolutamente la libertà dell'uomo e cerca di conciliare questa sua negazione con i fondamenti della morale e della religione, non per un inconseguente ritorno, sotto una forma più o meno larvata, al libero arbitrio, ma per mezzo di una soluzione acuta e coerente, che prelude, nelle sue linee generali, a quella di Spinoza.

La dottrina della necessitazione degli atti umani è anche sostenuta, in una forma molto rigida e coerente, da alcune sette gnostiche e dal Manicheismo. Secondo la dottrina manichea l'anima umana, in quanto creata da Dio, partecipa della sua luminosa natura e ne ha coscienza; quanto più perfetta è l'anima, tanto più viva è in essa questa luce. Quando l'anima vive nel suo stato di purezza, essa può agire solo conforme alla sua natura e non è soggetta ad alcuna influenza estranea; la sua libertà consiste appunto in questo, nel determinarsi interiormente secondo la sua divina natura. Ma l'anima umana è soggetta ad una specie di oscuramento dovuto al trionfo, in essa, di una natura opposta che può dominarla e costringerla sotto la sua legge: questo è la conseguenza della sua connessione con un corpo materiale, onde il piacere sensibile che è la radice del peccato. In questo stato l'anima è veramente schiava di una necessità che non è la sua, si piega ad una volontà estranea, ad un'altra anima: la quale tuttavia appare come un principio interiore, come una volontà confusa con la stessa natura luminosa dell'anima: così questa, che non ha in realtà altra colpa che di poter ammettere in sè la potenza straniera del male, di poter essere soggiogata in parte da una volontà ostile, sembra essere, per un'illusione psicologica, il sog-

getto medesimo del peccato. Ma d'altro lato anche in questo stato d'oscuramento e di schiavitù, resta all'anima sempre un principio di coscienza della sua natura luminosa e con questo la possibilità della liberazione dai vincoli del peccato. A differenza di S. Agostino, i Manichei non ammettono perciò una corruzione così completa dell'anima, che le tolga ogni conoscenza e potenza autonoma del bene: l'anima ha ancora in sè tanta luce da poter da sè risollevarsi alla primitiva perfezione: « *a principio natura sua victoriam dedit animae* ». Quando questo principio venga convenientemente eccitato e favorito, l'anima può far ritorno alla sua vera natura e riconquistare quello stato di libertà in cui essa aderisce naturalmente e necessariamente al bene (1).

Anche più esplicita è la negazione del libero arbitrio nei Catari. « Le anime celesti che formano il popolo di Dio sono state create senza libero arbitrio: perchè se avessero libertà di scelta tra il bene e il male, esse l'avrebbero ricevuta dal loro creatore ed a lui rimonterebbe la causa prima del male. Ora ciò sarebbe in contraddizione flagrante col principio che non vi può esser male alcuno nel Dio buono: questi non ha egli stesso libero arbitrio, ma è la bontà assoluta, che non può volere il male: in lui non vi è nemmeno l'ombra di una possibilità di scelta, perchè questa possibilità è un'imperfezione: egli, non ha potuto quindi darla agli esseri che ha creati perfetti a sua immagine. All'appoggio di questa dottrina essi citano alcuni passaggi del N. T. in cui la libertà del volere umano sembra negata o misconosciuta » (2). Naturalmente questa teoria non sfugge alle difficoltà che si è voluto risolvere col privare l'anima della libertà di scelta fra il bene e il male: come accade che le anime celesti abbiano potuto cadere? Anche riconducendo il male ad un principio primo, ad un Dio cattivo, resta sem-

---

(1) F. Chr. Baur, *Das manichäische Religionssystem*, 1831, 184 ss.

(2) C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares*, 1849, II 24; v. Doellinger, *Beiträge zur Sektengeschichte d. Mittelalters*, 1890, I, 142 ss.

pre inesplicabile come le anime abbiano potuto cedere alle seduzioni del male: la seduzione implica sempre un consenso che è incompatibile con la loro perfezione. Anche secondo i Catari tutte le anime celesti torneranno a Dio: esse conservano la coscienza del loro essere ed aspirano a liberarsi dalla loro condizione degradata. L'opera del Redentore e della Chiesa (catara) non fanno che aiutare ad accelerare questo processo spontaneo di liberazione.

•

Nella storia della teologia cristiana il determinismo teologico è strettamente legato col nome di S. Agostino. Le linee generali della sua dottrina sono già preformate in S. Paolo e nella sua duplice affermazione della predestinazione per la grazia e della conquista per la libertà: « Noi siamo ora giustificati per la fede e quindi siamo in pace con Dio... Non vi è più dannazione per quelli che sono in Cristo... Quelli che ha chiamato, ha anche giustificato. Chi accuserà ancora gli eletti da Dio »? (Rom. V, 5; VIII, 1, 30, 33). Ma contro queste affermazioni stanno altri passi numerosi, nei quali la salute definitiva è fatta dipendere dalle opere. Da una parte il concetto religioso della grazia, dall'altra il concetto morale della libertà. Nè l'uno nè l'altro può essere abbandonato senza cadere in gravi assurdi: ma come si conciliano? Questo è quanto Paolo non cerca: essi coesistono nel suo spirito come due indirizzi di pensiero rispondenti ad esigenze pratiche indeclinabili: e che perciò, se anche sono logicamente inconciliabili, sono psicologicamente conciliabili (1). Anche in Agostino (2) del resto siamo

---

(1) Paolo segue in questo l'A. T., nel quale accanto all'affermazione che niente avviene senza la volontà di Dio ed anche « l'agire dell'uomo non è in mano sua » (Ger. 18, 23), è continuamente presupposta la libera elezione da parte dell'uomo; il paragone di Dio col vasaio che fa dell'argilla ciò che vuole ricorre già in Is. 29, 16; Deutero-Is. 45, 9.

(2) Bersot, *Doctrine de S. Augustin sur la liberté et la providence*, 1843; Kolb, *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin*, 1908.

ben lungi dal trovare su questo punto una dottrina coerente e finita: il suo spirito appassionato e ardente lo ha tratto spesso in direzioni diverse, anzi opposte: come prima, nei suoi scritti contro i Manichei, propugna il libero arbitrio, così più tardi, nella controversia contro Pelagio, accentua l'importanza del concorso divino tanto da annullare quasi del tutto la libertà. Ma appunto per questo si trovano nei suoi scritti elementi, espressioni e formule che giustificano il determinismo più risoluto: la storia del determinismo teologico nel seno del cristianesimo è la storia dell'agostinismo. Il problema della libertà appare nella teologia agostiniana, e, dopo Agostino, nella teologia cristiana in genere, come il problema del rapporto fra la libertà e la grazia: ciò si deve alla importanza data, in conseguenza della dottrina del peccato originale, al concorso soprannaturale di Dio, ossia alla grazia. L'uomo e tutte le altre cose sono ed agiscono solo in virtù del concorso naturale di Dio che dà alle cose la virtù di essere e di agire: l'intelligenza e la volontà umana sono dunque in ogni istante quello che sono per la volontà di Dio: di qui il problema generico della coesistenza del concorso divino e della libertà umana. Ma il bisogno di spiegare la corruzione del mondo per mezzo del male morale, la tendenza neoplatonica e mistica a pensare rigorosamente Dio come principio di ogni realtà, la reazione contro ogni indirizzo razionalistico che accentuasse il valore della volontà umana, nella redenzione, a detrimento dell'opera dogmatica e rituale della chiesa e forse anche qualche influenza manichea condussero il pensiero cristiano, specialmente dopo Agostino, a considerare l'uomo come caduto in uno stato di corruzione, per il quale non sono più bastanti i mezzi naturali dati all'uomo dal concorso ordinario di Dio: onde la necessità di un aiuto divino straordinario, la grazia, che operi nell'uomo il bene che egli non può più fare e lo conduca al suo supremo fine. Poichè lo stato di corruzione originaria non lascia all'uomo che un potere debole o nullo (il potere di non fare, di resistere passivamente all'azione divina), tutto ciò che di positivo compie l'uomo nell'opera

essenziale della vita, che è la redenzione, tutta la sua attività morale e religiosa, sono, per la massima parte almeno, l'opera della grazia. Come si può parlare allora di libertà e di merito? Così veniva a porsi il problema del rapporto della libertà umana e dell'azione divina come problema della libertà e della grazia.

Per quanto energicamente alcuni padri latini avessero insistito sulla necessità e sull'efficacia della grazia, essi erano ben lungi dal negare la parte che ha accanto ad essa la libertà umana. Anche Agostino si era da principio, per opposizione al determinismo manicheo, pronunziato in favore della libertà in un senso semipelagiano, facendo della libera accettazione della grazia da parte dell'uomo la condizione essenziale della salute: « *Deus non miseretur, nisi voluntas praecesserit* ». Ma assai presto, fin dall'inizio del suo episcopato, già nel *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* del 397, appare quella rigorosa teoria della predestinazione che resterà sino alla fine, con poche variazioni, la sua dottrina fondamentale.

Secondo Agostino i primi uomini vennero da Dio creati in uno stato di perfezione fisica e spirituale incomparabilmente superiore al presente: il senso ed il corpo servivano in essi perfettamente alla ragione e non erano soggetti ad alcuna corruzione (1). Di più Dio li assisteva con la sua grazia, per confermarli e conservarli nel loro stato d'innocenza e condurli in appresso alla felicità assoluta. Ma, per quanto perfetti, essi erano uomini e potevano peccare. Soltanto Dio e i beati sono liberi ed impeccabili: l'uomo come essere razionale inferiore doveva essere libero, ma soggetto al peccato. « *Hominem ergo Deus cum fecit, quamquam optimum fecerit, non tamen id fecit quod erat ipse. Melior autem homo est qui voluntate, quam qui necessitate bonus est. Voluntas igitur libera danda fuit* » (2). L'uomo non seppe conservarsi in questo stato e cadde nel peccato: al peccato seguì la pe-

(1) Agostino, *De civ. Dei*, XIV, 10 ss.
(2) Agostino, *De div. quaest.*, 83, 2.

na. Questa consistè essenzialmente in una decadenza dalla sua natura spirituale; la ragione fu in lui ottenebrata in gran parte; la volontà divenne schiava del peccato, in modo che l'uomo perdette la vera libertà, la potenza del bene e conservò soltanto la libertà del male. Così egli diventò un essere del senso e della carne, soggetto alla morte ed alle infinite miserie della vita sensibile. Questo primo peccato trasmise i suoi effetti a tutta la discendenza di Adamo: perchè in lui aveva peccato l'uomo, l'essenza umana, l'umanità intiera; « *ille unus fuimus omnes* ». Quindi ogni uomo nacque con una natura corrotta e rivolta al male, schiava della concupiscenza: tutto il genere umano non è che una massa di perdizione, degna di condanna. Soltanto per la sua infinita bontà Dio ha da tutta l'eternità risoluto di salvare da questa meritata condanna un numero d'uomini fisso e determinato per sempre: questi sono coloro che egli ha predestinato. « *Haec est electio, qua eos quos voluit elegit in Christo ante constitutionem mundi, ut essent sancti et immaculati in conspectu eius, in charitate praedestinans eos in adoptionem filiorum* » (1). Gli altri sono da Dio abbandonati alla pena che hanno meritato col peccato di Adamo. Nei primi si rivela la misericordia di Dio, negli altri la sua severa giustizia. Se Dio avesse graziato tutti gli uomini, non si sarebbero manifestate nè l'una nè l'altra: e se molto maggiore è il numero dei riprovati, ciò è perchè si veda che cosa sarebbe secondo giustizia toccato a tutti (2). Perchè poi questi sia eletto, quegli riprovato, ciò ha il suo fondamento unicamente nella volontà e nel giudizio di Dio: « *inscrutabilia sunt judicia eius* ». Così il genere umano è diviso in due parti la cui entità è fissata ed immutabile; la società degli eletti predestinati alla beatitudine, la società dei reprobi condannati senza speranza. La grazia è il concorso il mezzo soprannaturale con cui Dio conduce i predestinati alla salute: senza di essa l'uomo che ha perduto ogni potere di volgersi

(1) AGOSTINO, *De dono persever.*, 18.
(2) AGOSTINO, *De civ. Dei*, XXI, 12.

verso il bene, come potrebbe salvarsi? Già nel concetto di grazia è implicito che essa è data all'uomo senza alcun merito da parte sua: l'uomo non ha prima della grazia alcun merito, perchè il merito è creato dalla grazia: quando Dio premia i nostri meriti, egli premia in realtà soltanto i suoi doni (1): « *Spiritus sanctus ubi vult spirat non merita sequens, sed etiam ipsa merita faciens* ». Nè la volontà ha potere di opporsi a quest'azione; perchè l'opera della grazia è irresistibile.

Gli esseri ragionevoli dipendono così intieramente da Dio: « *(Deus) magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas* » (2). Dio deve essere la sorgente unica di ogni bene, come di ogni realtà: perciò anche l'uso della volontà che è realtà, potenza, deve procedere da Dio. Lo stesso esercizio delle virtù naturali, che pure non basta per la salute, la virtù degli infedeli, è un dono di Dio, che determina con vocazioni interiori o con segni esteriori il volere umano ad arbitrio suo. « *Quoniam nec velle quisquam potest nisi admonitus et vocatus sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem aut per aliqua signa visibilia, efficitur ut etiam ipsum velle Deus operatur in nobis* » (3). E' vero che Agostino ha creduto di poter mantenere sino alla fine, accanto alla potenza infallibile della grazia, anche la persistenza della libertà: ma di che specie è questa libertà? La libertà dell'uomo, almeno nello stato presente, consiste solo in questo che egli può peccare, diminuire in sè la realtà e la bontà: « *nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum* ». Ora può dirsi questa libertà? Anche Agostino riconosce che è servitù del peccato, non libertà. Ma anche ammesso questo, il bisogno che egli sente di giustificare Dio dall'aver permesso questa declinazione dal bene, col dimostrare che anche la pena dei peccatori concorre alla perfezione del mondo (4), prova che questa

---

(1) Agostino, *Ep.*, 194, 5.
(2) Agostino, *De corr. et gr.*, 14, 45.
(3) Agostino, *De div. quaest.*, 68, 5.
(4) Agostino, *De civ. Dei*, 12, 3.

stessa libertà di deficienza è subordinata al piano divino ed alle sue necessità: quindi non è più libertà.

Agostino parla sovente anche d'una libertà del bene: « *in recte faciendo nullum est vinculum necessitatis* » (1): stando alla pura lettera, non sarebbe difficile costruire un agostinismo semipelagiano. Ma questa libertà non è più il nudo arbitrio umano che l'uomo per il peccato ha perduto: è la libertà restaurata e sorretta dalla grazia. La grazia divina restaurando la libertà, non la distrugge con la sua predestinazione, perchè Dio predestina le cause libere ad agire secondo la loro natura, cioè liberamente: questa è la risposta che verrà anche dopo di lui ripetuta innumerevoli volte. « *Non est antem consequens ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur, quoniam et humane voluntates humanorum operum causae sunt* » (2). Noi non siamo che volontà: « *Omnes nihil aliud quam voluntates sunt* » (3): ora alla volontà è essenziale la libertà. E' vero che Dio conosce come si esplicherà l'umana libertà: ma questa sua prescienza del futuro non lo necessita come la mia memoria non necessita affatto il passato (4). Ma questo non è una soluzione: è una contrapposizione di due affermazioni, che nessuna esplicazione è mai riuscita a conciliare. La volontà, si è detto, decide liberamente in base ai motivi: ma la presentazione dei motivi alla volontà, dei pensieri interiori e delle circostanze esteriori, che hanno tanta influenza per volgere la mente in questo o quel senso, non dipende dalla volontà: « *nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem* ». Ora Dio che dispone di tutta l'infinità dei motivi possibili e sa in precedenza come reagirà la volontà a ciascuno di essi, potrà ottenere da ciascuno ciò che egli

---

(1) Agostino, *De nat. et gr.*, 78.
(2) Agostino, *De civ. Dei*, 5, 3.
(3) Agostino, *De civ. Dei*, 14, 6.
(4) Agostino, *De lib. arb.*, 3, 4; *De civ. Dei*, 5, 10.

vuole, determinando in ogni momento per mezzo della scelta dei motivi la decisione della volontà, senza che questa cessi di essere libera: « (*Deus*) *etiamsi multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat quomodo eis vocari aptum est ut sequantur* » (1). Quest'esplicazione non sposta d'una linea la questione: anch'essa non fa che trasferire la contraddizione nell'ibrido concetto della prescienza divina, che dovrebbe in sè conciliare l'indipendenza della volontà e la prevedibilità da parte di Dio, della sua infallibile reazione. Di fronte al motivo suggerito da Dio, la volontà resta realmente libera del modo di reagire? Se è realmente libera (e non ne ha soltanto l'illusione) essa deve avere in sè ed in sè sola il principio dell'azione: quindi esclude in modo assoluto la predestinazione e la prescienza da parte di ogni altro essere. Ma anche dato che la prescienza fosse possibile, la volontà resterebbe sempre ugualmente arbitra del proprio destino, indipendentemente da tutte le sollecitazioni divine, e la predestinazione dovrebbe dipendere dalla previsione della libera elezione umana. Nè vale dire, per salvare la predeterminazione divina, senza negare la libertà, che Dio avrebbe potuto scegliere un'altra combinazione dei possibili, cioè un altro mondo, nel quale i suoi motivi avrebbero avuto l'efficacia da lui voluta, nel quale p. es. Giuda si sarebbe salvato e Pietro si sarebbe perduto. Come può dirsi questo, se la volontà è veramente libera? Una volontà realmente libera sarebbe stata sempre egualmente arbitra del suo destino in qualunque combinazione e di fronte a qualunque sollecitazione. Affermare che Dio ha predestinato in modo immutabile il numero degli eletti, perchè sa in antecedenza, che, sebbene gli eletti siano liberi di perdersi, di fatto nessuno lo vorrà e così degli altri nessuno vorrà cedere alla grazia, tanto vale quanto dire che la libertà è solo un'illusione subbiettiva: che la volontà è un meccanismo i cui fattori agiscono inevitabilmente e perciò appunto sono da Dio calcola-

(1) Agostino, *De div. quaest.*, 2, 13; si cfr. E. Portalié, *Augustin* n. *Dictionn. de theol. cathol.*, I, 1923, p. 2390.

bili: e che l'astratta possibilità che l'uomo si attribuisce di poter agire altrimenti è solo un effetto della sua ignoranza. Lasciamo poi da parte l'indegnità di attribuire a Dio questa specie di perfido calcolo, al fine di perdere le sue povere creature!

La dottrina della predeterminazione divina suscita poi ancora quest'altra difficoltà: che con essa si rende Dio autore del male. Se Dio ha esattamente preveduto e predeterminato il destino finale di ogni uomo, come si può ancora dire che egli abbia voluto la salute di tutte le creature? Che Agostino, specialmente nei sermoni, dica formalmente che dipende da noi l'essere o il non essere fra gli eletti: « *elige cum tempus est* », si capisce: le esigenze della pratica pigliano qui il sopravvento sui paradossi della teoria. Ma l'astratta possibilità di ottenere la grazia e la salute quando le circostanze sono state preparate da Dio *ab aeterno* in senso contrario ed egli prevede che esse infallibilmente condurranno ad un risultato opposto, è una libertà derisoria: dire che sicuramente nessuno vorrà pur potendo, è come dire che sicuramente nessuno potrà! Ed allora è inevitabile far risalire a Dio tutti i mali, perchè tutti procedono dal primo male che è la predestinazione arbitraria. Agostino cerca di ovviare a questa conseguenza ponendo il male come una semplice negazione, un difetto di realtà e di bene (1). Tuttte le creature sono, almeno sotto qualche rispetto, buone, in quanto sono una realtà: anche il volere è sempre in sè buono in quanto essere, attività, e pecca solo in quanto, tendendo verso l'inferiore, partecipa del non essere. Quindi Dio non è causa del peccato: il peccato è nelle creature come deficienza e non ha alcuna causa in vero e proprio senso: cercare la causa del male è come voler vedere le tenebre o udire il silenzio. Dio ha soltanto permesso questa deficienza: e l'ha permessa perchè essa rientrava nell'ordine della creazione (2). — Ma permettere in un essere onnipotente e crea-

---

(1) Agostino, *De civ. Dei*, 11, 9.
(2) Agostino, *De civ. Dei*, 12, 7.

tore, è la stessa cosa che volere: in caso contrario si subordina Dio ad una necessità che impone dei limiti al suo volere. Non resta perciò, in fine, altro che rifugiarsi nella comoda oscurità dei disegni divini. Dio avrebbe potuto creare un mondo in cui tutti si sarebbero salvati. « *Cur ergo non fecit? Quia noluit. Cur noluerit? Penes ipsum est* ». Ma l'ignoranza della verità secondo Dio non ci permette di porre in Dio una contraddizione logica: così l'ignoranza della sua volontà non ci permette di porre in lui un'immoralità aperta e di fare di lui la volontà malvagia per eccellenza. E non basta dire, per acquietare la nostra coscienza: « *penes ipsum est* ».

•

Il puro augustinismo non ha avuto nella chiesa un grande seguito. Origene ed Agostino, dice bene il Troeltsch, sono stati entrambi sconfessati dalla chiesa: il primo apertamente, il secondo per mezzo di una ossequiosa e tacita adulterazione delle sue dottrine (1). S. Bernardo e S. Tommaso ne adottano la dottrina, ma mitigandola; solo nel XVI secolo diventa il maestro di Lutero, Calvino, Baio, Giansenio, che ne svolgono i principî con implacabile coerenza. Nel seno dell'ordine agostiniano venne svolto, per opera del cardinale Noris (1631-1704), come una terza teoria accanto alla premozione fisica dei tomisti ed alla scienza media dei gesuiti. Ma venne, com'è naturale, accusato di giansenismo e non ebbe grande fortuna (2).

Tra i fautori dell'agostinismo estremo dobbiamo annoverare il monaco Gottschalk, condannato da più sinodi e morto nell'868 dopo una prigionia di vent'anni, che ci ha lasciato due confessioni, nelle quali è formulato il più rigoroso predestinazionismo. « *Ego Gottschalkus credo et confi-*

---

(1) Troeltsch, *Augustin*, 1915, 169.

(2) Se ne veda l'esposizione per opera del p. Keller nel *Kirchenlexicon* di *Wetzer* e *Welte*, 2.ª ed., I, p. 1667-1669.

teor... quod gemina est praedestinatio sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem... Deus incommutabilis ante mundi constitutionem electos incommutabiliter per gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam, similiter reprobos per judicium justum incommutabiliter praedestinavit ad mortem aternam » (1).

Nello stesso senso d'un agostinismo temperato, che già ispira il concilio di Orange (529), si pronunciò anche S. Bernardo nel suo trattato *De gratia et libero arbitrio* (2). Egli difende naturalmente la libertà dell'uomo: anche il peccato di Adamo non ha tolto, nè diminuito il libero arbitrio, che, per quanto miserabile e volto al male è tuttavia integro: « *etsi miserum, tamen integrum* ». Ma tutto il bene che possiamo fare è opera della grazia: la volontà nostra non può che consentire ed anche questo consenso è un effetto della grazia. La grazia e il libero arbitrio mescolano la loro azione nel senso che una parte spetta all'uomo ed una a Dio: tutta l'azione è per un aspetto opera della grazia, per un altro, opera della libera volontà. Il che deve essere inteso nel senso che Dio opera il bene nell'uomo: ma in modo che l'uomo crede di operarlo liberamente da se stesso. Perciò i meriti dell'uomo sono puri doni di Dio: « *merita hominis mera Dei munera* ». Ciò che giustifica l'uomo è la volontà di Dio: « *hominis justitia, indulgentia Dei* ». S. Bernardo cita il passo dell'epistola prima di S. Giovanni (III, 9): « *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit: quia generatio coelestis servat eum* »; e commenta: « *Generatio coelestis aeterna praedestinatio est: qua electos suos Deus dilexit et gratificavit in dilecto filio suo ante mundi constitutionem* ».

Segue invece l'agostinismo nella forma più rigida Tom-

---

(1) In *Migne, Patrol. Lat.*, CXXI, 346 ss. Si cfr. Picavet, *Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk*, 1896; I Turmel, *La controversie predestinatienne au IXme siècle*, in *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1905, p. 47-69.

(2) S. Bernardi, *Opera*, Milano 1850, I, 921-952.

maso Bradwardine, arcivescovo di Canterbury (1290-1349) (1), al quale l'ammirazione dei contemporanei conferì il titolo di « *doctor profundus* ». Contuttociò egli è un isolato nel suo secolo ed anche l'opera sua fu rapidamente dimenticata fino al 1618, nel quale anno un teologo di Oxford pubblicò il suo « *De causa Dei* ». Ma egli ebbe un grande discepolo, Giovanni Wiclif; attraverso il quale l'azione sua si estende ai grandi riformatori del decimosesto secolo. — Egli vuole difendere la « causa di Dio » anche con argomenti filosofici, non solo con autorità teologiche. Vivissimo è in lui il senso della onnipotenza divina: « *divina voluntas est universaliter efficax, insuperabilis et necessaria in causando, non impedibilis nec frustrabilis ullo modo* ». Sarebbe avere un ben indegno concetto di Dio il pensare che egli non abbia un perfetto dominio delle volontà umane, che non possa indurre l'uomo a volere e fare tutto ciò che gli piace, che la sua volontà non sia per noi necessità. Dio non può volere una creatura libera (cioè che possa agire senza di lui) senza volere una contraddizione: ciò sarebbe come un voler non essere Dio. Già Bradwardine rileva, come Spinoza, quanto sia illusoria la testimonianza interiore: « *similem libertatem videntur bestiae, furiosi, moriones et pueri experiri, qui tamen non habent omnimodam libertatem* ». Certamente Dio non necessita violentemente; « *sed omnes voluntarios spontanee impellit et trahit ad quoslibet liberos actus suos* ». La libertà non è pertanto che il senso dell'autonomia dell'uomo di fronte alle altre cose particolari: ciò che non contraddice alla sua dipendenza da Dio. Anch'egli accoglie il concetto di una libera necessità, cioè d'un'attività necessaria che sente la sua spontaneità come libertà. Egli ci rinvia per questo alla volontà stessa del Redentore: nessuna volontà creata era più libera della volontà di Cristo e tuttavia la volontà divina lo

---

(1) TH. BRADVARDINI, *De causa Dei et de virtute causarum*, 1618. Si cfr. G. LECHLER, *De Thoma Bradvardino comment.*, 1862; *I. v. Wiclif und die Vorgeschichte des Reformation*, 1873, I, 229 n.; S. HAHN, *Th. Bradwardinus, und seine Lehre v. d. menschlichen Freiheit*, 1905.

ha determinato in tutto il suo agire. Bradwardine naturalmente accoglie come una conseguenza necessaria la teoria della predestinazione gratuita *ante praevisa merita.* Noi dobbiamo confidare solo nell'infinita bontà di Dio che non ha bisogno, per perdonare ai nostri peccati, dei nostri meriti: quelli che credono il contrario sono i figli di Caino, che disperò del perdono di Dio.

•

La dottrina della libertà, che troviamo in Tommaso d'Aquino è ispirata ai principi dell'agostinismo: tuttavia tende a temperarne le crudezze, a fare il maggior posto possibile alla libertà (apparente) dell'uomo, a lasciare nell'ombra le conseguenze più paradossali: questo spiega perchè i testi tomistici abbiano potuto essere egualmente invocati in favore e del rigido determinismo dei premozionisti e del semipelagianismo dei molinisti. — In rapporto alla natura della libertà S. Tommaso segue la dottrina comune, che la considera come arbitrio di elezione fra i beni secondarii. Dio vuole necessariamente se stesso, non necessariamente le cose altre da sè (*S. c. g.*, I, 80-81). Le altre cose valgono per Dio solo come mezzo al suo fine supremo, che è il volere se stesso e la sua bontà: quindi sono in sè indifferenti nel senso che la perfezione dell'attività divina non dipende da alcuna di esse: Dio è come l'operaio che per la stessa opera può valersi indifferentemente di questo o quello strumento. Appunto sotto questo rispetto Dio è dotato di libero arbitrio: egli può creare questo o quello, come noi possiamo correre o star fermi. Ciò costituisce una sua perfezione, in quanto per esso Dio è considerato come padrone dell'attività sua (*S. c. g.* I, 88). Così è della volontà umana, che è mossa necessariamente dal bene supremo, Dio: ma che sulla terra non trova mai questo fine ultimo incarnato in nessuna forma (in quanto non può mai avere la visione diretta di Dio): e perciò non è mai mossa sempre e necessariamente da alcun bene finito in quanto ciascuno di questi non è che un adom-

bramento imperfetto del bene supremo, un mezzo per giungere a Dio. La necessità, che trae la volontà verso Dio, è per noi solo la necessità generica, che ci trae necessariamente verso il bene, la felicità; qualunque sia poi l'oggetto in cui la incarniamo, questo non è più necessariamente, ma liberamente voluto. « *Bonum est obiectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit. Non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit est tale bonum, quod volutas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona. Et secundum hanc considerationem possunt repudiari, vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes* » (*S. th.*, II-1, q. 10, 2). Ciò che caratterizza la libera volontà è perciò la scelta: « *proprium liberi arbitrii est electio* ». (*S. th.* I, q. 83, 3). Non però come facoltà di elezione tra il bene e il male: perchè il male non è mai, come tale liberamente voluto. Solo per l'imperfezione della natura umana l'uomo può eleggere il male considerandolo come un bene. Ed ancora in questo atto bisogna distinguere due momenti: quello in cui la volontà si determina a fare od a non fare; e quello in cui, determinato a fare, elegge liberamente tra i beni quello che la ragione in quel momento le indica come preferibile. La vera essenza della libertà non risiede tanto nel secondo momento (libertà di specificazione), che fino ad un certo punto appartiene anche agli animali, quanto nel primo, cioè nella facoltà di fare o di non fare: quello, anzi, non è, in certo modo, che una conseguenza di questo. Se in qualche cosa la dottrina di S. Tommaso si distingue, ciò è perchè egli subordina un poco più la volontà ai giudizi dell'intelletto. Non interamente però: perchè altrimenti la

volontà sarebbe sempre necessitata nel senso del (vero o supposto) maggior valore. S. Tommaso sfugge alla conseguenza col considerare anche il giudizio antecedente dell'intelletto come influenzato dalla volontà che può determinare l'intelletto a fare questa o quella considerazione: in altre parole il giudizio pratico che antecede la volizione è un giudizio dell'intelletto, ma dell'intelletto già colorato dalla volontà (1).

Ma l'affermazione della libertà del volere è poi in contrasto con tutto quanto S. Tommaso ci insegna circa il concorso di Dio nell'attività dell'uomo. L'azione di Dio si esplica, in rapporto all'uomo, non solo come concorso generale, in quanto cioè costituisce la realtà di tutte le creature nel loro essere come nel loro operare, ma anche, dopo la caduta, essenzialmente come concorso soprannaturale: tutta la vita religiosa e morale dell'uomo è sostenuta dalla grazia. Ma mentre la teologia semipelagiana lascia, accanto all'azione divina, anche una piccola parte alla volontà, la dottrina di S. Tommaso fa penetrare e costituire dall'azione divina tutta l'attività umana, in modo che non si può parlare d'una cooperazione: la libertà dell'uomo è ridotta ad un'apparenza soggettiva senza fondamento. Anche S. Tommaso considera la grazia come un dono del tutto gratuito, che non presuppone nell'uomo alcun merito: « *non propter hoc datur nobis auxilium divinum, quia nos ad illud per bona opera promovemur, sed potius ideo nos per bona opera proficiscimus, quia divino auxilio praevenimur* » (*S. c. g.* III, 149). Il primo impulso che prepara l'uomo alla grazia abituale, cioè ad una disposizione stabile nello stato di grazia, è già esso stesso un dono di Dio, una grazia preveniente (*S. th.* II-1, q. 109, 6; q. 112, 2). Anche se l'uomo facesse tutto il possibile con la sua libertà naturale per meritare la grazia, non per questo gli verrebbe necessariamente concessa: Dio dispensa la grazia a suo grado in varia misura, senza tener conto del merito, perchè si abbia così, come nella natura, una bella

---

(1) Si cfr. I. Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, 1902, 139.

varietà. Quando Dio dà la grazia operante che inizia la rigenerazione, si produce senza dubbio un movimento libero dell'anima verso il bene: in questo senso S. Tommaso dice che il dono della grazia implica un moto del libero arbitrio (*S. th.* II-1, q. 113, 3), ma questo moto è una conseguenza, non una causa. Posto il primo inizio, la grazia di Dio coopera dopo con la volontà buona, ma questa volontà è già essa stessa un prodotto della grazia operante. L'uomo può meritare da Dio qualche cosa non in via di giustizia, bensì solo in virtù dell'ordine stabilito da Dio, per cui alla grazia, che egli largisce indipendentemente dal merito, segue la salute eterna (*S. th.* II-1, q. 114, 1). Sotto questo rispetto può dirsi che l'uomo stabilito nella grazia merita la vita eterna *ex condigno* (cioè il compenso è proporzionato al merito) ma anche questa parità è voluta e creata da Dio. Nessuna meraviglia pertanto che Dio possa, per far vedere la sua misericordia, concedere una grazia straordinaria anche ai peccatori che non la meritano, contro l'ordine delle cose: senza essere obbligato per giustizia a fare la stessa cosa verso tutti i peccatori: come non ha reso la vista a tutti i ciechi, per far vedere la sua potenza in quelli guariti e conservare l'ordine della natura negli altri. Nè di ciò vi è altra ragione che la sua volontà assoluta: quella stessa per cui nell'atto della creazione ha creato degli esseri più nobili e dei meno nobili (*S. c. g.*, III, 161). Dio ha predestinato alcuni alla gloria: nè di questo si può chiedere ragione, perchè la predestinazione ha il suo fondamento solo nella volontà assoluta di Dio, non nel merito o nel demerito di alcuno (*S. th.* I, q. 33, 2). Certo il progresso del predestinato verso la salute è una successione concatenata di cause e di effetti (di grazie divine, di atti meritori etc.): una grazia chiama l'altra, come un peccato chiama l'altro; ma la totalità è già stata predeterminata rispetto al suo termine finale in modo assoluto dall'arbitrio di Dio. Dio predestina un uomo alla salute senza riguardo al merito; poi per questo decreto medesimo gli prepara dei mezzi speciali di salute, che si succedono come una serie concatenata di cause e di effetti (*S. th.* I, q. 23, 3). Anche San

Tommaso non crede con questo, come S. Agostino, di fare Dio autore del male. Dio ama tutti gli esseri, ma non li ama in modo da volere la salute eterna di tutti: egli non concede ai non predestinati la grazia e così li abbandona al loro destino permettendo che essi precipitino nella perdizione (*S. c. g.*, III, 161-2; *S. th.*, I, q. 23, 3-5).

Ora come è possibile conciliare tutto questo con l'affermazione della libertà? S. Tommaso pone le due affermazioni l'una a fianco dell'altra, ma senza conciliarle: perchè una conciliazione non è possibile. Questo è quanto onestamente riconosce anche il suo fedele commentatore, il cardinale Cajetano: « *melius est tam fidei catholicae quam philosophiae fateri coecitatem nostram quam asserere tamquam evidentia quae intellectum non quietant* » (ad *S. th.*, I, q. 22, 4). Anche S. Tommaso nega che la prescienza necessiti. Dio conosce gli atti di volontà in sè come causa universale degli esseri e delle loro attività (*S. c. g.*, I, 68): ma li' conosce come contingenti (*S. c. g.*, I, 67): perchè le operazioni della causa superiore e la conoscenza che essa ne ha non escludono che le cause intermedie possano modificare in vario senso questa influenza e così dar origine ad un'azione contingente. Dio vede le cose in un eterno presente. « *Eo ergo modo ab aeterno prescivit hunc tali tempore moriturum... quomod ego video Petrum sedere dum sedet. Manifestum est autem ex hoc quod video aliquem sedere, nulla ingeritur ei necessitas sessionis. Impossibile est haec duo esse vera, quod videam aliquem sedentem et ipse non sedeat: et similiter non est possibile quod Deus praesciat aliquod esse futurum et illud non sit; nec tamen propter hoc futura necessitate eveniunt* » (1). Così anche quanto alla predeterminazione: Dio predetermina i futuri contingenti e liberi come contingenti e come liberi. « *Per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum, non excluditur quin ipsae humanae mentes*

---

(1) Da una lettera scritta poco prima della morte ai monaci Cassinesi; citata in SCHNEEGANS, *Weitere Entwickelung der thomistisch-molinistischen Controverse*, 1880, 199.

sint causa suorum motuum: unde non tollitur ratio libertatis » (*De verit.*, q. 24, 1). Dio predetermina bene la volontà umana, ma lasciandole una certa sfera d'azione: come il sole che fa fiorire la pianta, ma non impedisce che anche la pianta vi cooperi con la sua particolare natura: il che, per le cause razionali e libere, vuol dire che Dio permette loro di agire razionalmente e liberamente. Ma è difficile vedere come si concili questo con l'azione immanente di Dio che penetra tutta la creatura e la fa essere in tutte le sue particolarità. Dio conosce i futuri contingenti in sè, per una visione diretta, d'un solo sguardo: « *Omnia quae sunt in tempore sunt Deo ab aeterno praesentia* ». Ma egli non dipende per questa visione dalle cose, bensì le crea nell'atto che le conosce. « *Sequitur, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit: non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat* » (*S. th.*, I, q. 14, 8). Com'è possibile allora concedere alla creatura una qualsiasi attività che le sia veramente propria? Ha ragione Bañez, il più sagace dei commentatori della Somma, nel respingere decisamente qualsiasi latitudine lasciata alle cause seconde e nel volere che l'attività di Dio le determini in ogni loro particolare.

La sola libertà che possa riferirsi alla creatura è allora quella di avere una relativa autonomia nella propria sfera di fronte alle altre cause, ma non di fronte a Dio. Per la libertà non si esige affatto, dice S. Tommaso (*S. th.*, I, q. 83, 1), che l'esser libero sia causa prima: il fatto che Dio è causa dell'atto libero non toglie ad esso la libertà (*De malo*, q. 3, 2): la libertà esige solo che il principio dell'attività sia interiore all'agente, anche se esso poi è prodotto e mosso da un altro (*S. th.*, I, q. 105), 4). Ma questo è un concetto della libertà assunto per l'opportunità del momento. La vera libertà, dice altrove S. Tommaso, è nell'assoluta indipendenza: « *liberum est quod sui causa est: et sic liberum habet rationem eius quod est per se* » (*S. c. g.*, I, 72). Anche nella creatura essa è, per così dire, una particella di indipendenza, è il poter deviare dall'azione determinante della causa: in questo l'uomo si distingue appunto dalle cose irrazionali.

Se la libertà esige solo l'interiorità del principio, anche se esso dipende poi totalmente da altro, questa è, come dice Kant, la libertà del girarrosto.

È vero che S. Tommaso in questo punto si mantiene in una specie di riserbo, che permette le intepretazioni più varie. Da una parte egli afferma energicamente la totale dipendenza della creatura: da questo punto di vista lo interpretano i fautori della premozione fisica, secondo i quali l'attività predeterminata da Dio accompagna l'attività umana nel suo esplicarsi senza lasciare ad essa nessuna parte e nessun momento suo proprio in modo da fare di essa semplicemente lo strumento della sua azione. Essi si appellano ad espressioni isolate che sembrano autorizzare quest'interpretazione (p. es. *S.th.* I-2, q. 109, 1: *Quantuncumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo.* E così ib. q. 109, 3 etc.). Ma vi sono anche altri passi nei quali il concorso divino è inteso più come un'influenza morale interiore, che concede alla volontà un campo d'azione suo proprio e quindi una relativa (almeno apparente) autonomia. « *Non ad se nos Deus* (scrive Domenico Soto) *trahit ut pecudes, sed illuminando, dirigendo, alliciendo, pulsando et instigando* ». Questa interpretazione intermedia non ha mancato di difensori anche più tardi, dopo le controversie fra premozionisti e molinisti. Per esplicare l'infallibilità della grazia (scrive Francesco de Arauxo (1580-1664), dell'ordine dei predicatori, professore a Salamanca, « *non est necessarius concursus physice praedeterminans, sed sufficit concursus moraliter praedeterminans... qui ex assidua directione Dei et specialissima providentia... vim sortitur infallibilem* » (1). Non si può negare che la logica sta dalla parte dei premozionisti. La libertà esige una perfetta indipendenza dell'essere, quindi anche contro Dio: ora, che la creatura abbia, contro Dio

(1) Fr. De Arauxo, *Comm.* in I-2, II p. 462. La stessa dottrina è chiaramente esposta e difesa dal P. Guillermin, *De la grâce suffisante* in *Revue thomiste*, 1901-1903.

che l'ha creata, anche una minima particella d'indipendenza, è un assurdo. La creatura non può nemmeno cooperare, inclinare verso l'attività divina che la muove, senza togliere qualche cosa a Dio. Ma l'assurdo primo, in ciò ha ragione Bradwardine, è nell'aver posto la possibilità della creazione di esseri liberi, cioè di esseri la cui natura esclude quell'assoluta dipendenza da un altro, che è posta per la creazione.

•

L'iniziatore del nuovo tomismo e della dottrina della premozione fisica è Domenico Bañez (1528-1604), confessore e direttore di Santa Teresa, professore a Salamanca dal 1584 al 1604; uno dei commentatori più chiari e più profondi della Somma, che rispecchia nella coerenza risoluta della sua dottrina l'energia del suo carattere. Egli parte dal concetto della assoluta irresistibilità della volontà divina. Perciò nega che le cause seconde possano modificare l'azione della causa prima: perchè ogni causa, la cui azione è modificata da un'altra, dipende da quest'altra: ora la volontà divina non può assolutamente dipendere da altro. Dio ha tutto liberamente predeterminato dall'eternità, senza alcun riguardo alla libertà delle creature: anche i cosidetti atti liberi delle creature ricevono da lui l'essere, la forza e la completa determinazione, senza che la creatura abbia il potere di modificare anche solo nelle modalità meno essenziali, l'impulso ricevuto. « *Deus, cum sit causa totius entis, nihil praesupponit ab alio factum, cuius ipse non sit causa et ita omnia determinat et a nullo determinatur* ». Questa predeterminazione è detta premozione fisica appunto perchè Dio non esercita solo (con la grazia) un'azione morale, persuasiva, ma muove veramente la creatura ad agire per mezzo d'un impulso antecedente, che è vera causa efficiente della produzione dell'atto. Tuttavia anche sotto questa completa determinazione la causa libera non cessa di essere libera: non però nel senso che essa conservi una qualunque indipendenza, ciò che sarebbe un togliere a Dio una parte del suo

regno: se la grazia di Dio dipendesse in qualche modo dal nostro concorso, si dovrebbe dire che dipende da noi il renderci più perfetti di quel che Dio ci ha creati. Ma è libera nel senso che, salva sempre l'azione divina, l'atto della volontà, anteceduto dal giudizio della ragione, è tale da apparire alla coscienza come un atto procedente da una facoltà libera nelle sue decisioni. Nell'atto coincidono la necessità e la libertà: la necessità in rapporto con la causa prima, la libertà in rapporto alla natura intrinseca dell'atto. Ma come è possibile questo? Anche Bañez tenta qui più d'una via e richiama le soluzioni tradizionali (come la distinzione del senso composto e del senso diviso): ma si rifugia infine nella fede. La dottrina si conclude naturalmente col predestinazionismo più assoluto. Dio non ha voluto la salute di tutti: egli elegge alla gloria o danna solo per rivelare la sua bontà e la sua giustizia. « *Deus sua voluntate quosdam homines ad efficacem aeternae vitae consecutionem elegit, quosdam vero contempsit et sprevit* ».

La dottrina di Bañez è stata sistematizzata dal suo scolaro Diego Alvarez († 1635), arcivescovo di Trani, il cui trattato sulla grazia e sul libero arbitrio è il testo classico del premozionismo tomistico (1). Alvarez combatte il concetto della scienza media: le azioni sono già presenti a Dio nella loro realtà. « *Res futurae non solum sunt praesentes Deo in aeternitate secundum esse obiectivum, sive in esse cognito; sed etiam secundum realem praesentiam et actualitatem, quam habebunt in nostro tempore* » (p 76). In questo sapere non sono tanto le cose, che sono presenti a Dio, quanto la stessa natura eterna della volontà divina che è presente a sè intuitivamente nella cognizione di tutto ciò che è e sarà. Il concorso della grazia divina è perfettamente indipendente da qualunque merito o concorso umano: l'azione della grazia è irresistibile. « *Deus ab aeterno praedeterminavit absoluto et efficaci decreto tam ea quae pertinent*

---

(1) D. ALVAREZ, *De auxiliis divinae gratiae et liberi arbitri viribus*, 1610.

ad ordinem naturae, sive sint necessaria, sive libera, quam ea quae pertinent ad ordinem gratiae » (p. 90). Il libero arbitrio dipende anch'esso dall'assoluta predeterminazione di Dio ed è causa libera solo in quanto domina, come causa prossima, i suoi atti: « *licet passive se habeat in ordine ad auxilium praevium, tamen in ordine ad actum liberum, ad quem movetur,* (*voluntas*) *se habet active et libere* » (p. 157). Come poi possa ancora mantenersi il libero arbitrio nell'uomo accanto alla necessitazione dei suoi atti, anche Alvarez ritiene non potersi spiegare per via naturale: quindi è necessaria la fede (p. 780 ss.).

La scuola del nuovo tomismo ha una ricca letteratura che si estende fino ai giorni nostri (1); ma, salvo variazioni insignificanti sulla questione della predestinazione, non aggiunge nulla di essenzialmente nuovo e si limita a ripetere i vecchi argomenti. Il principio suo fondamentale è che l'attività divina è presente in tutte le azioni della volontà come causa seconda non solo in quanto genericamente l'ha creata e la conserva, ma anche in quanto la muove determinatamente all'azione per mezzo d'un impulso particolare (*applicatio virtutis ad agendum*), che è un vero impulso fisico, una specie di entità fisica (incompleta), che si inserisce nella volontà e la determina infallibilmente all'azione. Quindi la volontà è già affetta, per così dire, da questa predeterminazione divina prima che si accinga all'azione: per modo che essa non può muoversi che nel senso da Dio prescritto. Così Dio vede i futuri contingenti, gli atti umani, negli stessi suoi eterni decreti, per una scienza di visione nei decreti divini. La conciliazione con la libertà è ottenuta per un ricorso all'onnipotenza divina che può muovere la volontà « *non solum fortiter, sed etiam suaviter: ita fortiter ut omnino eam facere faciat, ita suaviter, ut libere faciat* ». In altre parole è l'antica dottrina: Dio agisce interiormente in tutte le cose,

---

(1) Un'ottima esposizione in G. Feldner, *Die Lehre d. h. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen*, 1890.

in modo che ciascuna di esse agisca secondo la sua natura. Ma già il Suarez, che combattè vivamente i premozionisti, aveva veduto e messo in luce l'inanità di questa conciliazione. « *Neque hoc esset fortiter et suaviter negotium liberi arbitrii disponere, sed esset potius fortissime illud ligare et ne ad utrumlibet solutum maneat impedire: et vi potius quam suavitate illud ad consentiendum pertrahere* » (1). Oppure si ricorre alla distinzione del senso composto e del senso diviso. La libertà è fatta consistere in ciò che il volere, mosso dalla grazia, è determinato per quell'atto singolo in quel momento, ma conserva l'astratta possibilità per tutti gli altri atti: ossia è libero per tutti gli altri atti che non compie. Ma siccome in ogni istante non compie che un atto e questo è sempre determinato, così è sempre libero in astratto, ma determinato in concreto: la sua libertà è come una potenzialità che ne accompagna l'attività senza mai potersi esplicare, perchè appena si esplica, cade nella determinazione Altrettanto è dire che un uomo incatenato resta, in senso diviso, libero di camminare ed ha quindi torto se non cammina. « Io confesso (scrive Malebranche nel suo esame della premozione fisica) (2) che non ho abbastanza intelligenza per capire la forza di questi ragionamenti. Se io dicessi: Dio è onnipotente, quindi può dare ai corpi la figura che vuole: ora egli vuole che una sfera di cera sia cubica senza agire sulla sua rotondità: dunque essa diventerà cubica senza perdere la sfericità, perchè così vuole l'Onnipotente; se io dicessi così, mi si risponderebbe che ciò implica contraddizione. Così si può rispondere che , se Dio vuole che la volontà liberamente consenta al movimento della sua grazia, bisogna che la predestinazione non avvenga in modo che vi sia contraddizione fra la premozione e il non consenso della volontà ».

---

(1) SUAREZ, *Opuscula theol.*, 1630, 43.
(2) MALEBRANCHE, *Oeuvres compl.*, 1837, II, 381.

Nello stesso senso dei premozionisti, ma con maggior profondità filosofica considera i rapporti di Dio e della creatura il P. Guglielmo Gibieuf, dell'Oratorio († 1650), amico di Descartes e di Mersenne, che nel suo raro libro *De libertate Dei et creaturae* (1630) (1) fa consistere l'essenza della libertà non nell'indifferenza, ma nell'essere subordinati a Dio e nel partecipare alla sua libertà: la grazia, determinandola irrevocabilmente verso il bene, l'accresce invece di diminuirla. Libertà è la pienezza della spontaneità e dell'autonomia: « *liberum vocamus quod nullis finibus coarctatum in summa versatur amplitudine* ». Fine supremo della libertà è Dio: essere determinato da Dio non è che un passare « *in divinam amplitudinem* », un subordinarsi all'autore della nostra libertà e del nostro essere, che ci è più intimo del cuore nostro: quindi l'essere determinati da Dio non contraddice alla libertà. Vi sono due specie di necessità, la necessità di limitazione e di dipendenza che è contro la libertà: e la necessità di immobilità e di superiorità che è anzi la forma più perfetta della libertà. « *Libertas voluntatis cum immobilitate cohaeret* ». Dio agisce in noi dandoci l'essere, conservandoci, applicando le nostre potenze all'atto: ma quest'azione di Dio è anche un tendere nostro verso la sua perfezione. Il Gibieuf si accorda esteriormente con la teoria della premozione: ma gli elementi neoplatonici della sua dottrina danno già a questa uno spirito profondamente diverso.

Alla dottrina della premozione si riattacca invece assai più fedelmente Bossuet nel suo trattato del libero arbitrio (1710) (2). Dio non può conoscere le cose se non in quanto ne

---

(1) La dottrina di Gibieuf non fu senza influenza sopra la dottrina cartesiana; si cfr. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, 1913, 299 ss. Anche Giansenio conobbe e lodò il libro di Gibieuf, al quale si riferisce, senza nominarlo nell'*Augustinus*, III, 340 ss.

(2) BOSSUET, *Oeuvres*, Liegi, 1767, vol. XI, 379 ss.

è l'autore: le cose non possono essere da lui conosciute per via d'impressione o di partecipazione (p. 388). Dio ci ha creati liberi, ma ha compreso anche le nostre azioni libere nei suoi eterni disegni e si è riservato il mezzo di condurci ai suoi fini. Bossuet riconosce quindi che l'intelletto nostro si trova di fronte a due verità che si contraddicono: la nostra libertà da una parte, l'onniscienza e l'onnipotenza di Dio dall'altra. Bisogna tener salda l'una e l'altra e non preoccuparsi troppo delle difficoltà che s'incontrano nel volerle conciliare. Bossuet cita altre difficoltà della medesima natura circa il moto, la divisibilità etc.: il modo con cui Dio ci guida in tutto lasciandoci liberi, è un secreto che Dio si è riservato. Bossuet rigetta la scienza media e la teoria del concorso: e si pronuncia per la premozione fisica. « Quest'efficacia (della volontà divina) è così grande che non solo le cose sono assolutamente quando Dio vuole che siano; ma anche che esse sono tali quando Dio vuole che siano tali: e che esse hanno una tale successione ed un tale ordine quando Dio vuole che l'abbiano. Perchè egli non vuole le cose solo in generale: ma le vuole in tutto il loro stato, in tutte le loro proprietà, in tutto il loro ordine. Come dunque un uomo è quando Dio vuole che sia, così è libero quando Dio vuole che sia libero, ed agisce liberamente quando Dio vuole che agisca liberamente; e fa liberamente questa o quella azione quando Dio così vuole. Perchè tutte le volontà degli uomini e degli angeli sono comprese nella volontà di Dio come nella loro causa prima e universale; ed esse non saranno libere che perchè vi saranno comprese come libere. Per la stessa ragione tutte le risoluzioni che gli uomini e gli angeli prenderanno mai, in tutto ciò che esse hanno di bene e d'essere, sono comprese nei decreti eterni di Dio, in cui tutto ciò che è ha la sua ragione primitiva: ed il mezzo infallibile di fare non solo che siano, ma che siano liberamente è che Dio voglia che non solo siano, ma siano liberamente, perchè essendo padrone sovrano di tutto ciò che è libero, o non libero, tutto ciò che egli vuole è come vuole. Dio vuole dunque per il primo, perchè è il primo

essere e il primo libero: tutto il resto vuole dopo di lui e nel modo che Dio vuole che voglia (p. 406-7).

Questa predeterminazione da parte di Dio non toglie a noi la nostra libertà perchè ci fa volere secondo la nostra natura e per mezzo di essa. « Non è necessario che Dio, per renderci conformi al suo decreto metta altro in noi che la nostra propria determinazione o che ve la metta per altri che per noi. Come adunque sarebbe assurdo dire che la nostra determinazione ci toglie la nostra libertà, non lo sarebbe meno dire che Dio ce la toglie per il suo decreto: e come la nostra volontà determinandosi da sè a scegliere una cosa piuttosto che l'altra non si toglie il potere di scegliere fra le due, bisogna concludere egualmente che questo decreto di Dio non ce lo toglie » (409). Con questo, Dio non può dirsi autore del male e del peccato, perchè il male ed il peccato non hanno una realtà positiva. « Tutto il male che è nelle creature ha il suo fondamento in qualche bene. Il male non viene da ciò che è, ma dal fatto che ciò che è non è ordinato o riferito come deve, non è amato od estimato come deve » (p. 419). L'uomo è una creatura libera che Dio ha tratto dal nulla: in quanto libera, può fare il bene; in quanto tratta dal nulla, può declinare dal bene e peccare. Dio è così causa anche di ciò che il peccato ha di reale: ma del peccato come peccato è causa la creatura, se tuttavia può dirsi che il peccato ha una causa, essendo in sè un difetto ed una specie di nulla (p. 419-20).

•

Quell'indirizzo, che prese più tardi il nome da Giansenio e che in rapporto al problema della libertà e della predestinazione segnò un ritorno deciso all'agostinismo più rigoroso, fu senza dubbio all'inizio una reazione provocata nel seno del cattolicismo dal progresso della riforma: reazione nel senso d'una maggiore interiorità di vita religiosa, d'un abbandono dei vieti metodi scolastici, d'un ritorno alle Scritture ed ai santi padri. In questo senso iniziò Baio (Mi-

chele de Bay, 1515-1589), professore a Lovanio, la sua riforma nell'insegnamento e nella controversia: egli espose la sua dottrina in una serie di opuscoli chiari, semplici, vigorosi, editi nel 1565 e poi con nuove aggiunte nel 1566 (1). La chiesa ha condannato, tacendone il nome, settantasei proposizioni ricavate dalla dottrina sua, che già in sè riassumono, nelle sue linee essenziali, la dottrina svolta poi da Giansenio. — L'uomo è stato creato, secondo Baio, in uno stato di perfezione naturale: che era lo stato normale dell'uomo e la preparazione sua alla beatitudine celeste. L'uomo non era certamente nemmeno allora perfetto per merito della sua natura, perchè la natura non contiene perfezione morale: ma era perfetto per lo spirito di Dio che lo animava e che faceva di lui un essere quasi celeste, un angelo sulla terra. Questo spirito di Dio era qualche cosa di aggiunto all'anima, che per sè è cosa puramente naturale e destituita di perfezione: « *si Deus primo homini animam sine Spiritu sancto dedisset, tunc non viventem, sed mortuam animam illi dedisset* ». È questo afflato dello Spirito di Dio che fa l'uomo libero: la libertà dell'uomo naturale è la libertà sensuale, la spontaneità dell'animale (*libertas carnis*): la libertà vera dell'uomo è la libertà morale, la somiglianza con Dio. Solo quest'accessione dello Spirito santo rese l'uomo capace di ubbidire a Dio e di meritarsi, senza bisogno di altre grazie , la beatitudine: le sue potenze inferiori servivano con perfetta ubbidienza alle superiori. Baio nega quindi la libertà d'indifferenza o almeno non vede in essa la vera libertà: la vera libertà è la moralità stessa. Il peccato entra non per mezzo della libertà, ma quando cessa la libertà: esso è la concupiscenza della natura. Quindi la libertà può coincidere con la necessità: è *libertas a servitute, non libertas a necessitate*. « *Quod voluntarie fit, etiam si necesse fiat, tamen libere fit* » (prop. 30). « *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali* » (prop. 66). Il peccato toglie al-

---

(1) Si cfr. LINSEMANN, *Michael Baius und die Grundlegung des Iansenismus*, 1867; F. X. JANSON, *Baius et le Baianisme*, 1927.

l'uomo la somiglianza con Dio e perciò la libertà: l'uomo è allora sotto la servitù della carne e del peccato senza cessare di essere responsabile.

Il peccato primo è stato la ricaduta nella pura animalità, nella schiavitù della natura, che per sè non può che peccare: un obnubilamento del pneuma divino, che è diventato poi per Adamo e la sua generazione uno stato ereditario. Questo stato trasse con sè la pena della dannazione, sebbene la volontà non potesse più portarsi che al male (prop. 27): « *homo peccat, etiam damnabiliter, in eo quod necessario facit* » (prop. 67). Perchè la malvagità d'un'azione non riposa su ciò che è fatta con libertà, ma sulla sua natura sostanziale cattiva per cui è contraria a Dio: un'azione sostanzialmente cattiva merita per sè la morte eterna. Perciò il bambino appena nato porta con sè questa condanna, anche senza avere volontariamente operato. Se nell'uomo la necessità naturale riveste questo carattere di perversione, ciò è perchè essa ripugna alla natura e al destino originario dell'uomo: questa natura originaria rimane in lui come un germe che la grazia può svolgere poi a nuova vita. Nello stato di corruzione ereditaria l'uomo non può compiere buone azioni: senza la fede, le virtù stesse non sono che forme di cupidità terrena, vizi che imitano le virtù (prop. 25). La redenzione ha reso in parte all'uomo la perfezione perduta: se anche essa non ha risanato la concupiscenza colpevole, ha riconciliato l'uomo con Dio, ha fatto sì che Dio restituisse all'uomo, con la grazia, il suo spirito. Questa grazia, che è la grazia di Cristo (*gratia Salvatoris*) è ora qualche cosa di soprannaturale (in confronto con la naturalità della perfezione dell'uomo prima del peccato) è una grazia sanatrice: l'azione sua è sempre efficace, irresistibile. Sulla predestinazione assoluta, che è la conclusione naturale della sua dottrina, Baio non si estende (1).

---

(1) Un altro, poco noto, antecessore di Giansenio è il francescano Fiorenzo Conry, arcivescovo di Tvan (in Irlanda), fervente seguace di S. Agostino, il cui « Pellegrino di Gerico » (1625) venne ristampato in francese nel 1645 in una raccolta (giansenistica) di opere sulla grazia.

Il rigido e coerente determinismo filosofico delineato da Baio è svolto in un sistema grandioso e profondo da Cornelio Giansenio vescovo di Ypres (1585-1638 (1). Giansenio si propone di riprodurre semplicemente la dottrina di S. Agostino, del quale tesse, in principio del vol. II un elogio ditirambico: la Somma di S. Tommaso non è, egli dice, che un estratto di S. Agostino per i principianti (2). In particolare nella dottrina della grazia e della libertà la dottrina della chiesa è già tutta in S. Agostino: per esporre questa dottrina nella sua purezza basta esporre S. Agostino. Certo si potrebbe chiedere se Giansenio, oltre all'influenza d'Agostino, non abbia subito anche quella delle teorie del rigido calvinismo, che erano state restaurate in tutto il loro vigore dal sinodo di Dordrecht (1618-19), i cui lavori erano stati seguiti da Giansenio con viva attenzione. Ad ogni modo il suo « Agostino » è un'opera teologica di altissimo valore filosofico. Penetrata da un fosco ardore ascetico, essa non indietreggia dinanzi a conseguenze paradossali ed inumane: ma in tutta l'opera spira un senso alto e severo di moralità, che spiega come essa abbia potuto sollevare tanti entusiasmi e tante tempeste nella chiesa. L'autore rinnega e respinge con asprezza la filosofia: egli riconduce la causa di tutti gli errori teologici sulla libertà e sulla grazia all'intrusione indebita della filosofia e pone come fondamento delle sue ricerche le intuizioni del cuore, illuminate dalla fede e dalla carità. Ma ciò non toglie che egli dimostri nell'ordine, nella coerenza, nella profondità delle ricerche un vigore filosofico non comune: si che vi è per il filosofo da apprendere molto più nell'opera sua che nella maggior parte delle innumerevoli dissertazioni filosofiche intorno alla libertà umana.

Anche in Giansenio il sistema delle sue ideee sulla libertà è strettamente intrecciato con la sua concezione del grande dramma dell'umanità: la caduta, la rigenerazione, la

---

(1) Un'estesa e chiara esposizione dell'Agostino di Giansenio dà il p. I. Carreyre nel *Dictionn. de theol. catholique*, VIII, 1924, p. 318-529.

(2) Iansenii, *Augustinus*, 1643, II, 20.

grazia, la predestinazione eterna. Adamo, prima del peccato, possedeva la libertà d'indifferenza: ma la sua volontà si volgeva naturalmente verso il creatore, perchè era soccorsa da una grazia attuale continua che la fortificava e l'aiutava in tutte le sue operazioni (1). Questa grazia era della stessa natura della grazia data agli angeli: è la grazia sufficiente che completa la libertà e non toglie il merito del bene, sebbene sia necessaria perchè la volontà possa compierlo. La caduta di Adamo tolse a lui questa grazia: onde l'anima sua e dei suoi discendenti cadde sotto il dominio della concupiscenza, si rivolse da Dio e diventò schiava delle creature. Questa sua impotenza deriva dalla naturale debolezza dell'essere creato, che, essendo stato tratto dal nulla, conserva sempre un'inclinazione verso il nulla. La generazione avviene nella concupiscenza e trasmette la concupiscenza come un peccato ereditario, *naturali quodam operante contagio* (ib. II, 101). Da quest'infezione nascono per l'anima l'ignoranza, l'orgoglio, l'avarizia e tutte le altre passioni che sorgono dall'amore delle creature: perchè ogni amore e godimento delle creature è per sè peccato: *affectus amoris non potest sine peccato haerere in creatura* (ib., II, 141). Per effetto della concupiscenza fu tolta all'anima la primitiva libertà e non le rimase che la facoltà di volgersi verso il male: *loco libertatis abstinendi a peccato inducta est peccandi necessitas* » (ib., II, 194). Anche la rivelazione per opera di Cristo, che è una grazia dell'intelligenza, toglie all'anima l'ignoranza, ma non le dà la forza di vincere la concupiscenza: anzi la conoscenza della legge accresce il desiderio di peccare. Quindi prima della grazia della volontà (la grazia vera e propria, la carità) l'uomo non può più compiere alcun'opera buona: le opere buone degli infedeli possono essere buone materialmente, ma nascono da qualche concupiscenza e perciò sono peccati. Anche le virtù dei filosofi sono in realtà dei veri vizi: Giansenio muove ad essi lo stesso rimprovero che muoverà ad essi Kant, e cioè di avere fon-

---

(1) Iansenii, *Augustinus*, 1643, II, 30 ss.

dato la virtù sulla felicità: che, se non era la voluttà grossolana o il pubblico plauso, era pur sempre l'egoistico plauso della coscienza propria. « *Quamvis enim gloriam laudemque popularem quidam eorum contemnere viderentur, alia tamen occultiori via in idem vitium inciderunt, dum celsitudini virtutis inhiantes non aliis quidem hominibus, quorum judicia contemnebant, sed sibi ipsis, qui et homines erant, de virtute sua placuere* » (ib., II, 248). Tuttavia questa necessità di peccare non toglie la libertà di elezione, condizione del merito: in ciascuno di noi, se anche non è libera attualmente l'elezione del peccato, vive tuttora la libera elezione di Adamo, che è la nostra volontà peccaminosa fondamentale, di cui ogni altra non è che conseguenza. Così l'uomo non può più astenersi dal male e tuttavia è libero: alla libertà di elezione non è un ostacolo la necessità, quando procede da un atto originario libero, che persiste come una libertà in potenza (ib., II, 259 ss.). Però l'uomo può, col soccorso della grazia, ricuperare la potenza di fare il bene: ciò è che differenzia la volontà dell'uomo caduto da quella dei demoni e dei dannati. L'effetto essenziale della grazia della volontà è di annullare l'azione della concupiscenza e di volgere infallibilmente la volontà verso il bene. L'azione sua è perciò differente dalla grazia adiuvante data alla volontà di Adamo o dei beati, che soccorre, ma non sopprime il libero arbitrio: qui, essendo scomparsa la facoltà del bene, la grazia deve sostituirsi alla volontà o almeno dominarla: la grazia è sempre grazia efficace. La grazia adiuvante è come l'alimento che si dà all'uomo sano, la grazia efficace è come la medicina che si dà all'ammalato: esse sono di natura diversa e non possono sostituirsi l'una all'altra (ib., III, 33). La grazia non può venir meritata dall'uomo, perchè l'uomo, indipendentemente dalla grazia non può conquistare alcun merito « *facienti quod in se est per naturae vires non datur, ex aliqua stabili lege, gratia* » (ib. III, 7).

La grazia previene il libero arbitrio, il quale non fa che seguirla ed obbedirle: ad essa vanno propriamente riferiti l'azione ed il merito. Perciò l'uomo non ha più vera-

mente meriti proprii, ma solo dei meriti di grazia, doni della misericordia divina. Questa grazia produce infallibilmente il suo effetto, trasporta con sè la volontà dell'uomo in modo che la volontà diventa nelle sue mani uno strumento animato e crede di essere essa medesima il principio dell'azione: essa fa che l'uomo faccia ciò che essa vuole e voglia farlo. Perchè Dio non concede a tutti questa grazia in modo da condurre tutti alla salute? Questo è un mistero che non possiamo penetrare. Questo solo sappiamo, che la necessità per cui il peccatore pecca non lo proscioglie dalla colpa: il peccato necessario è colpa e nello stesso tempo pena della disposizione peccaminosa che nel peccato originale il peccatore ha liberamente eletto.

Ma allora a che servono i precetti, le esortazioni etc.? Dio non comanda per essi ciò che all'uomo è, senza la sua grazia, impossibile? Giansenio ricorre qui alle esplicazioni più ingegnose e sottili, ma non si libera dall'incongruenza. Essi indicano all'uomo (egli dice) ciò che deve fare per sua parte o almeno desiderare di poter fare, gli insegnano a gemere nella sua debolezza ed a supplicare Dio per ottenerne la grazia necessaria. Ma è questo un titolo per meritare la grazia? In nessun modo: tutto ciò non serve a nulla se Dio non largisce, per un atto di sua volontà, la grazia. Ed allora a che servono? La difficoltà non è affatto risolta (ib., III, 151 ss.).

Inoltre la grazia, sostituendosi alla volontà, non è per l'uomo una necessità che abolisce ogni autonomia ed ogni merito? Nei capitoli sesto e settimo del tomo terzo Giansenio approfondisce e svolge filosoficamente il concetto della libertà nel senso platonico, in modo da metterlo in accordo con la grazia (ib., III, 255 ss.). La libertà è essenzialmente appartenere a sè, non essere servo o strumento di altrì: *actuum suorum dominum esse*. La volontà è quindi libera per sua natura: l'io che vuole può essere costretto e impedito nella sua manifestazione esteriore, ma non nel vero atto suo, che è la sua spontaneità volente: quindi il volere non può essere che libero. E questa libertà non si oppone affatto

alla necessità. Vi è una necessità di coazione nel senso che può impedire alla volontà le sue manifestazioni esteriori: ma quando la necessità agisce nello stesso senso della volontà in modo che questa, pur facendo necessariamente ciò che fa, desidera ciò che fa e considera ciò che fa come l'atto e la vita sua, la volontà resta libera. Questa è la necessità divina, che è la necessità di non peccare, volontà immutabile del bene: e questa è anche la libertà degli angeli e dei beati (ib., III, 264 ss.). L'essenza della libertà non consiste perciò nella possibilità di fare e di non fare: questa è la volontà della libertà esitante, *quasi in bivio fluctuans*: la libertà di indifferenza è il livello infimo della libertà, anzi un'imperfezione della libertà. Adamo, che poteva fare il male e il bene, era meno libero degli angeli che non possono far il male: la libertà vera è la volontà ferma e forte, perseverante nella sua natura. L'uomo vede ora un lato delle cose, ora un altro, s'attacca a questo od a quel bene parziale: perciò la sua volontà continuamente oscilla. Ma questo oscillare, se è un segno della libertà, perchè non permette all'uomo di aderire indefinitamente al bene imperfetto, non ne costituisce l'essenza: i beati amano Dio necessariamente ed immutabilmente, eppure sono liberi perchè dinanzi ad essi splende il bene eterno, non passano le immagini fuggevoli dei beni apparenti. Del resto anche nella volontà dell'uomo retto vi è una necessità di volere il bene, procedente dall'avversione invincibile contro il vizio, che pure non distrugge la libertà dell'atto. Egli potrebbe fisicamente rubare o tormentare un innocente (a questo si riduce la vantata libertà d'indifferenza), ma moralmente non potrebbe nel modo più assoluto: e tuttavia in questo non potere egli è più che mai libero. L'oscillare nell'indifferenza è dunque un segno della nostra libertà, ma anche della nostra ignoranza e debolezza: il volere in modo fermo ed immutabile è un più alto grado ed un più sicuro segno di libertà: la vera libertà di elezione è quella che sceglie per l'eternità (ib., III, 307 ss.). Quindi la grazia, sostituendosi alla volontà umana decaduta, annulla la volontà in quanto decaduta, ma ridona

la vera libertà, perchè in fondo questa è identica con la grazia. Essa non ci trascina come la corrente trascina un sasso, ma trasforma la nostra natura in modo che noi ci confondiamo con Dio e liberamente vogliamo ciò che anch'egli vuole. E' vero che un residuo d'imperfezione è sempre ancora in noi, perchè la grazia non distrugge mai in noi completamente la concupiscenza: perciò noi, pure seguendo l'azione della grazia, restiamo sempre creature capaci, quando la grazia ci abbandona, di volgerci nel senso contrario: in questo senso inerisce sempre a noi (come un'imperfezione) una certa libertà di indifferenza. Giansenio insiste su questo punto specialmente per differenziare la sua dottrina da quella di Calvino (ib., III, 370 ss.). Ora una certa distinzione sussiste in quanto Calvino rigetta l'esistenza della libertà, come una parola vuota di senso: ma è innegabile che anche per Giansenio una libertà nel senso ortodosso di potenza di decisione fra il bene e il male non sussiste. La deficienza di volontà, a cui egli riconduce la colpa dell'uomo, per difendersi dall'accusa che Dio imponga all'uomo precetti impossibili ad eseguirsi senza la sua grazia, viene anch'essa dall'assenza della grazia, che sola può dare all'uomo la facoltà di volere e di fare il bene.

Poichè la salute è opera esclusiva della grazia e questa viene a noi senza alcun merito da parte nostra, è Dio che predestina alla salute ed alle pene eterne: predestinazione di grazia e predestinazione di giustizia. Gli angeli sono stati predestinati alla gloria in base alla previsione del merito: perchè sono volontà pure che non hanno peccato e non possono peccare. Ma gli uomini sono una massa corrotta, che, in base al merito, Dio avrebbe dovuto abbandonare alla perdizione: « *etiamsi nullus liberaretur, justum Dei judicium juste nemo reprehenderet* ». Se egli ne elegge una parte alla salute, ciò avviene per un decreto gratuito di misericordia; egli sceglie come vuole, per una volontà impenetrabile, e fa servire alla salute degli eletti i loro stessi peccati. Dio sceglie questo o quello perchè creda e non perchè ha creduto: noi siamo nelle mani di Dio che fa di noi ciò ch'e-

gli vuole che noi siamo. Non vi è altra differenza tra noi e i demoni se non questa, che Dio può ancora avere pietà di noi. Il numero degli eletti è fissato nella mente di Dio: il mondo non esiste che per essi e il tempo e il mondo si arresteranno quando il numero loro sarà completo. Anche i reprobi non nascono e non vivono che per l'ammaestramento degli eletti: sono come le ombre che fanno meglio risaltare la luce nell'ordine delle cose create (ib., III, 364 ss.).

Tra i difensori del giansenismo, meritano particolare considerazione, in rapporto al problema della libertà, Antonio Arnauld e L. Francesco Boursier. Il primo ha disperso la sua dottrina nei quarantadue volumi delle sue opere, consacrati quasi interamente alla polemica: in nessuna parte ci dà una veduta d'insieme (1). Sullo stato dell'uomo prima della caduta, sulla caduta e sui suoi effetti egli segue da vicino le idee di Giansenio. Anche nello stato prima della caduta l'uomo era puro e beato solo per la grazia: il fine dell'uomo, la visione intuitiva di Dio, è inaccessibile ai nostri mezzi naturali: ora, posto questo bisogno dei doni soprannaturali, l'uomo sarebbe, senza di essi, la più miserabile delle creature. Il peccato originale è stato una deviazione da Dio, voluta dalla creatura, un atto d'orgoglio per cui ha fatto sè centro dell'essere suo: *voluntas a Deo aversa est.* In esso hanno avuto origine l'ignoranza e la concupiscenza, che ora inclinano necessariamente l'uomo verso il peccato. L'uomo conservò i principii della ragione naturale: ma tutto ciò che si riferisce al suo destino soprannaturale venne avvolto dalle più fitte tenebre. Il libero arbitrio venne viziato e ferito; pur conservando la sua potenza generica al bene, divenne incapace moralmente di compierlo e subì la necessità del peccato; non la necessità di questo o quel peccato, ma la necessità di peccare in tutto quello che fosse per fare. Nella conciliazione di questa necessità con la responsabilità Arnauld si avvicina ai tomisti. La volontà umana, anche se per

---

(1) Un'accurata esposizione ne ha dato I. LAPORTE, *La doctrine de Port Royal*, II, 1, *Les verités de la grâce* (*d'après Arnauld*), 1923.

un atto che non è più in suo potere (il primo peccato) è stata privata della facoltà morale del bene, rimane per essenza *facultas ad opposita* e conserva il potere fisico del bene e del male: ora basta che l'attività umana sia accompagnata dal senso di questa libertà potenziale per essere libera, anche se in concreto è infallibilmente determinata in ogni suo atto. Su quest'ombra, su questa parvenza vana di libertà si fonda Arnauld per giustificare i precetti di Dio, che non devono essere comandamenti iniqui di cose impossibili. La volontà, originariamente libera, si è fatta schiava in Adamo, sì che essa è oramai incapace di osservare i precetti senza la grazia: ma le resta sempre la nuda potenza di osservarli, la quale, pur non potendo passare all'atto senza la grazia, basta però per caratterizzare l'agente come libero e responsabile.

Dallo stato di corruzione la volontà è liberata solo per mezzo della grazia: che non è solo la remissione del peccato, ma un vero aiuto positivo e continuo che muta la natura della volontà e la rende capace di fare il bene. Essa crea in noi la volontà buona, si identifica con noi e così ci trascina invincibilmente a volere con un movimento che è quello stesso della nostra volontà. Una grazia semplicemente adiuvante, sollecitante, sarebbe incapace di guarire l'uomo e di strapparlo alla schiavitù dell'amore delle creature, che è la radice del peccato. Mettere a disposizione della corrotta volontà umana la grazia di Dio, sarebbe, dice Arnauld, come mettere un bastone a disposizione d'un paralitico. La grazia è quindi sempre efficace: anche quando non conduce l'uomo alla salute, produce in lui qualche effetto che avrà le sue conseguenze salutari più tardi (Arnauld chiama questa grazia la « piccola grazia »); o produce un effetto nel rapporto di altri, secondo il provvidenziale disegno divino. — La grazia non è un dono che Dio abbia fatto a tutti gli uomini: essa è data solo ad un piccolo numero di eletti ed anche a questo è data senz'alcun merito loro: Dio non deve all'uomo che le pene inerenti alla sua colpa. Perciò Dio la dona spesso ai più disperati peccatori e la nega a chi più

sembra meritarla. E' vero che anche Arnauld riconosce essere indegna di Dio, « che è ricco in misericordia » questa limitazione della grazia: e perciò ne riconduce la causa alla volontà corrotta dell'uomo, che si chiude alla sua influenza. Ma il volgersi a Dio per riceverne la grazia non è forse già un'influenza della grazia? Questa riserva di Arnauld è una aperta incoerenza, sulla quale del resto egli non insiste. La grazia è un'azione di Dio che necessita la volontà ed è data senza alcuna considerazione di merito: dove risiede allora il merito della volontà buona? Anche qui Arnauld ricorre, come in rapporto alla responsabilità della volontà corrotta, necessitata al male, al sofisma del senso composto e del senso diviso: la volontà determinata dalla grazia, conserva sempre la nuda potenza di rigettare anche la grazia più efficace, sebbene in atto non possa rigettarla mai. In ultimo però la conciliazione è cercata, come dai tomisti, nell'abisso della perfezione divina. L'infinita potenza di Dio esige che tutto venga a lui ricondotto; la sua infinita bontà e giustizia esige che la salute e la dannazione nostra siano opera nostra. Noi dobbiamo accogliere queste verità (in apparenza opposte) dalla tradizione cattolica senza arrogarci di poterle esplicare e conciliare per mezzo della ragione. Questa deve limitarsi a fondare la credibilità della tradizione ed a chiarirne il contenuto: non deve voler esplicare a fondo ciò che deve restarci incomprensibile. Noi non possiamo abbracciare tutta in una volta la perfezione divina: noi dobbiamo riconoscerne l'infinita potenza come l'infinità bontà, ma non cercare come si accordino.

Come Calvino, Arnauld vede nella dannazione dei più rifulgere la giustizia di Dio, nell'elezione dei pochi la sua misericordia. Però riconosce che sarebbe empio attribuire a Dio la condanna dell'umanità prima di ogni peccato: quindi egli la riferisce al peccato originale. La reprobazione eterna è quindi un decreto di abbandono *post praevisa merita*: la predestinazione alla salute un decreto di elezione *ante praevisa merita*. Dopo la caduta, Dio non si rivolge più ai reietti che per dirigerli, anche attraverso il male, secondo

le sue vie, in modo da volgere tutto in bene per gli eletti: come il medico, dice S.Basilio, si serve del veleno delle vipere per guarire l'uomo. Essendo Dio così soltanto (secondo l'espressione di S. Agostino) l'ordinatore dei peccati, sembra ad Arnauld che sfugga all'accusa di volere il male. E infine all'obbiezione che Dio si rende così colpevole di parzialità; anche Arnauld risponde con il poco soddisfacente argomento di S. Tommaso che la giustizia ha solo luogo in ciò che è legalmente dovuto e non nei doni di misericordia: come se la giustizia di Dio, in rapporto alle creature che egli ha fatto e che sono così come egli le ha volute fatte, non dovesse essere una giustizia più profonda e delicata, conforme a misericordia e non farisaicamente limitata a ciò che è dovuto secondo un preteso stretto diritto.

Lorenzo Francesco Boursier (1679-1749), discepolo di Malebranche, giansenista convinto, accolse però dal tomismo la teoria della premozione fisica e la difese nel suo libro « Dell'azione di Dio sopra le creature » composto secondo il metodo geometrico, che destò molto rumore e sollevò molte discussioni nella prima metà del XVIII secolo: ancora Voltaire lo dice « opera profonda per il ragionamento, fortificata da molta dottrina ed ornata qualche volta di grande eloquenza » (1). Il principio da cui parte Boursier è quello della grandezza di Dio e della dipendenza delle creature: se la grazia consistesse solo in un'attrazione spirituale e l'uomo avesse il potere di determinare la propria direzione e di attrarre con ciò la grazia su di sè, sarebbe l'uomo, e non Dio, l'autore della salute: bisogna dunque ammettere da parte di Dio un'azione direttamente e completamente determinante. Ora per ciò che riguarda le azioni corporee i nuovi filosofi (i cartesiani) sono persuasi che non solo Dio è la causa generale di tutti i movimenti, ma che in occasione d'ogni singolo movimento è Dio che lo produce, mentre

---

(1) L. F. BOURSIER, *De l'action de Dieu sur les créatures*, 1713, 2 vol. 4°. Si cfr. BOUILLIER, *Histoire de la philos. cartésienne* ³, 1868, II, 314 ss.

l'urto o la volontà non sono che la causa occasionale (1). Nello stesso modo Dio agisce anche sul mondo degli spiriti: in questo anzi è ancora più necessario concepire l'azione di Dio come determinante. Perchè ogni attività spirituale è veramente un grado di essere, che si aggiunge al nostro essere preesistente: se noi ne fossimo gli autori, noi saremmo una potenza creatrice (ib., 14 ss.). Boursier svolge queste considerazioni genericamente per i varii atti umani (ib., 40 ss.), poi per la conoscenza (ib., 103 ss.) e per la volontà in particolare (ib., 155 ss.). Per ciò che riguarda la prima, egli si riattacca alla teoria di Malebranche: poichè noi vediamo tutte le cose in Dio, non può essere se non Dio che opera in noi la conoscenza di se stesso. Per ciò che riflette la volontà, non basta che Dio ispiri in noi (come vuole Malebranche) la volontà generale del bene: ogni volizione determinata è una creazione, la quale deve essere determinata in noi dall'azione diretta di Dio. Questa è anche la sola teoria che risponda ad una degna concezione della potenza e della provvidenza divina (ib., II, 1 ss.). Come si può sostenere che Dio vede nelle creature le cose future e contingenti, dal momento che le stesse creature vedono in Dio tutto ciò che esse possono conoscere? Egli non può vedere le opere delle creature altrove che nei suoi stessi decreti predeterminanti: *praescivit quae ipse erat facturus*. E non è più conforme alla grandezza di Dio il pensare che egli faccia la sua volontà per le volontà stesse degli uomini che non il credere che egli cooperi e secondi soltanto l'azione delle creature? La presenza del male non è un'obbiezione invincibile a quest'universalità dell'azione divina (ib., II, 31 ss.). Bisogna a questo riguardo liberarsi dai preconcetti umani: Dio non ha altro fine che sè e la sua gloria: dinanzi al suo impero assoluto sulle creature non vi è nè bene, nè male. Qualunque sia il mondo da lui creato, esso sarà sempre ad una distanza infinita dalla sua perfezione. La predestinazione è perciò assolutamente nell'arbitrio di Dio: egli da tutta l'eternità

(1) Boursier, *o. c.*, n. ed., 1715, I, 8 ss.

ha scelto fra uomo e uomo senza considerazione al merito. Anche il Boursier crede conciliabile questa predeterminazione con la libertà (ib., II, 164 ss.).: conciliazione che però si riduce, in fondo, ad un appello al mistero ed all'onnipotenza divina.

Nella copiosa ed oggi in gran parte obliata letteratura giansenista meritano ancora menzione, in rapporto al problema della libertà, il professore lovaniense Liberto Fromondo (1587-1653) che pubblicò, anonimo, nel 1644, un libretto col titolo « *Chrysippus, seu de libero arbitrio epistola circularis ad peripateticos* », in cui dimostra che la necessità non distrugge la libertà e che la volontà, nel suo moto naturale e spontaneo verso il bene, non ha affatto bisogno della libertà di indifferenza per poter esser detta libera; ed il principe Armando Borbone de Conti (1629-1666), che nelle sue « Nove lettere sulla grazia e sulla libertà » (ed. nel 1679) difende la premozione tomistica, ma avvicinandola singolarmente a Giansenio. L'atto suo non è un principio esteriore all'uomo (come dice S. Tommaso nello stesso titolo della questione 109 della *Prima secundae*); quando Dio determina la volontà, costituisce la nostra libertà, non la distrugge; il creatore e il creato si mescolano come le acque di due riviere. Per la stessa ragione deve essere ricordato, tra gli innumerevoli avversarii di Giansenio, il p. Stefano Deschamps (1613-1701), che nella sua « *Disputatio theologica de libero arbitrio* » (3ª ed., 1646) esamina lungamente e combatte la teoria giansenista dell'identità di libertà e necessità.

•

Nelle chiese riformate l'agostinismo estremo costituì un punto fondamentale della dogmatica; esso ispira Wyclif e Zwingli, Lutero come Calvino: le maggiori controversie, che hanno agitato la chiesa luterana e la calvinista, vertono intorno alla libertà, alla grazia ed alla predestinazione. John Wyclif (1324-1387) è in fondo uno scolaro di Bradwardine:

ma trae dalle sue tesi le conseguenze più audaci anche in materia ecclesiastica e politica (1). Dio non può nè intendere nè fare altro da quello che realmente fa ed intende: nè ciò diminuisce la potenza di Dio, che anzi ciò non è se non un affermare che Dio non può essere minore di quello che potrebbe essere. Tutto avviene dunque secondo una legge necessaria: « *omnia eveniunt necessitate absoluta* » (2). I precetti di Dio non esprimono che una consecuzione necessaria, non presuppongono affatto la contingenza degli atti umani: «*omnes prohibitiones Dei, quae exprimuntur in Scriptura, intelliguntur sub conditione tacita quod, si facis sic, tunc necessario punieris* » (ib., p. 30). Dio agisce in tutti gli atti umani: « *Deus necessitat creaturas suas activas ad quemlibet actum suum* ». Quindi egli predestina dall'eternità gli uni alla gloria, gli altri alla pena perpetua (ib., p. 73-74). Anche Wyclif, come Bradwardine, crede che questa necessitazione da parte di Dio non sia inconciliabile con la libertà, come non lo sono la necessità e la libertà in Dio e nei beati: « *libertas et necessitas non sunt contraria, eo quod beati liberrime cognoscunt Deum et volunt suam beatitudinem et tamen necessarie* » (ib., p. 61).

Come Wyclif e come Zwingli, così anche Lutero conclude essenzialmente alla negazione del libero arbitrio dalla nozione dell'onnipotenza e della onniscienza divina: egli mostra che bisogna decidersi o per l'uno o per l'altra (3). Il suo predeterminismo ha la sue radici in un vivo senso religioso dell'infinita perfezione divina e della profonda miseria dell'essere nostro. Egli aveva sentito con angoscia la vanità delle conoscenze e delle opere umane: Staupitz lo aveva ri-

---

(1) I. Wyclif, *Trialogus*, 1753. Si cfr. G. Lechler, *Ioh. v. Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation*, 1873, 2 vol.

(2) Wyclif, *o. c.*, p. 102.

(3) Si cfr. I. Müller, *Lutheri de praedestinatione et libero arbitrio doctrina*, 1832; Lütkens, *Luther's Praedestinationslehre in Zusammenh. mit seiner Lehre v. freien Willen*, 1858; Luthardt, *Die Lehre v. freien Willen*, 1863, 87 ss.; Kattenbusch, *Luther's Lehre v. unfreien Willen u. d. Praedestination*, 1875, Zickendraht, *D. Streit zwischen Erasmus u. Luther über die Willensfreiheit*, 1909.

condotto alla semplicità dell'abbandono a Cristo, della fede nella misericordia e nella giustificazione divina. Egli professa di voler fare ritorno al più puro agostinismo: ma anche nel caso suo, come per S. Agostino, non è sempre facile sceverare il suo pensiero genuino dalle esagerazioni e dalle contraddizioni, a cui lo trascina il fervore polemico: ben difficile è del resto comprendere in un tutto logico le idee d'un autore, che ama rivestirle spesso d'una veste paradossale e professa esplicitamente l'incompetenza della ragione a decidere di questioni così alte. Questo è tuttavia sicuro: che in nessun punto Lutero rimase così eguale a se stesso come nella negazione più esplicita del libero arbitrio. Dalle prime sue affermazioni sulla libertà del volere, nella predica *De propria sapientia et voluntate* del 1515, all'esposizione della Genesi del 1536 la sua dottrina è costante. Ed anche più tardi, nei *Tischreden* conferma la sua sentenza: chi difende il libero arbitrio rinnega Cristo. L'opera sua capitale su questo argomento è il suo scritto *De servo arbitrio* del 1525, diretto contro Erasmo, una delle opere più notevoli di Lutero, piena di pensiero e di forza, che egli stesso in una lettera del 1537 riconosce, accanto al Catechismo, come il migliore dei suoi libri. La questione, che Lutero si propone in essa di risolvere, è più teologica che filosofica: e cioè se la volontà umana, nello stato attuale di corruzione, possa qualche cosa per la eterna salute. Gli scolastici avevano in questo punto accostato la libertà e la grazia divina senza poterle conciliare: ed Erasmo non si era nascosto la difficoltà quasi insolubile del problema. Lutero la risolve con semplicità in favore dell'onnipotenza divina: se si deve tener per fermo che Dio ordina tutte le cose, l'essere e l'agire nostro compresi, non vi è più posto per la libertà delle creature. « *Si Deus volens praescit, aeterna est et immobilis* (*quia natura*) *voluntas, si praesciens vult, aeterna est et immobilis* (*quia natura*) *scientia. Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quae facimus, omnia quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immuta-*

biliter, si Dei voluntatem spectes » (1). Non vi è quindi un libero arbitrio capace del bene e del male, ma solo un servo arbitrio, reso schiavo dal peccato od un arbitrio liberato dalla grazia e per essa posto completamente nelle mani di Dio. La volontà umana è come un giumento che può essere guidato da Dio o dal diavolo, ma che non può scegliere da sè la sua guida. « *Sic humana voluntas in medio posita est, ceu jumentum; si insederit Deus, vult et vadit quo vult Deus. Si insederit Satan, vult et vadit quo vult Satan: nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum* » (ib. p. 157).

Nè Lutero esita dinanzi alle conseguenze più paradossali di questo principio. La colpa originaria, egli dice, ha corrotto talmente l'uomo, che egli è più l'immagine del diavolo che di Dio: il peccato costituisce l'essenza della sua natura: quindi l'uomo non può cooperare per nulla all'opera della rigenerazione, ma deve attendere tutto da Dio. Ed è celebre l'espressione cruda di Lutero (nel Comm. alla Genesi, capitolo 19): « *In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis in quam uxor patriarchae Loth est conversa: imo est similis trunco et lapidi, statuae vita carenti* ». La giustificazione non può avvenire che per la fede: e la fede non può essere che opera della grazia. Le opere esteriori non sono che un'estrinsecazione naturale della fede, ma per sè non hanno efficacia, perchè l'uomo può così poco cooperare ad esse come ha cooperato alla sua nascita; se esse avessero un'efficacia qualunque, vi sarebbe da parte dell'uomo un merito, sia pure indiretto, che sarebbe inconciliabile con la passività completa dell'uomo di fronte a Dio. Anzi tutte le opere della legge, senza la fede, sono dinanzi a Dio peccati. La virtù vera (che è opera della fede) non è un operare, ma un patire, un essere passivo strumento nelle mani di Dio: « *nostrum agere est pati Deum in nobis operantem* ». La spada

(1) M. Lutheri, *De servo arbitrio* in *Op. lat.*, 1873, VII, 134.

è passivo strumento nella mano dell'uomo e solo coopera all'azione esteriore con le sue proprietà: così è della volontà umana nelle mani di Dio.

In una concezione simile il concetto di responsabilità non ha naturalmente alcun posto: il bene come il male, la dannazione come la salute sono gratuite decisioni di Dio, nelle quali il merito umano non ha nessuna parte. E se Dio ha dato dei precetti all'uomo, non è perchè questi li potesse osservare: ma li ha dati per convincere l'uomo della sua miseria e volgerlo verso l'ordine della grazia. Egli fa qui come il medico che, per constatare la gravità del male, dice all'ammalato: « Alzati », sebbene sappia che questi è incapace. Con queste premesse non può naturalmente accordarsi che la teoria della predestinazione più assoluta: la quale può parere a noi supremamente ingiusta, ma non è perciò meno una verità capitale della fede cristiana. Certo la nostra ragione non può conciliare con la bontà di Dio il fatto che egli condanna alla perdizione uomini, i quali non potevano convertirsi perchè non avevano ricevuto la grazia. Ma questo, egli dice, per la fede è una piccolezza: perchè la fede deve tenere per fermo che Dio sarebbe non solo giusto, ma anche benigno, quando dannasse tutto l'uman genere. « *Cur permisit Adam ruere et cur nos omnes eodem peccato infectos condit, cum potuisset illum servare et nos aliunde vel primum purgato semine servare? Deus est, cuius voluntatis nulla est causa seu ratio, quae illi ceu regula et mensura praescribatur, cum nihil sit illi aequale aut superius, sed ipsa est regula omnium. Si enim esset illi aliqua regula et mensura, aut causa, aut ratio, iam nec Dei voluntas esse posset. Non enim quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est quod vult, sed contra quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse quod fit* » (id., p. 260). E se anche oggi questo ci urta, consoliamoci col pensiero che nella vita futura questi misteri ci saranno aperti: Dio ci aprirà allora il senso profondo della sua giustizia, che noi oggi dobbiamo solo accogliere con la fede. Con questo appello al mistero Lutero risponde anche alla difficoltà pratica che suscita il concetto della predesti-

nazione assoluta. Se tutto è stato predeterminato dall'eternità, a che l'incarnazione e la passione di Cristo, a che i sacramenti, a che i nostri sforzi per la salute? Lutero ci esorta qui a considerare il mistero della predestinazione come una volontà occulta di Dio, che appartiene al *Deus absconditus* e che appunto perciò deve essere lasciata fuori di considerazione per la direzione pratica della vita. Per questa noi dobbiamo invece credere nella nostra predestinazione alla salute ed appigliarci validamente alla fede ed ai mezzi che Dio, in quanto si rivela noi, come *Deus revelatus*, ci ha messo dinanzi. Come poi il destino nostro sia fondato negli arcani consigli di Dio, questo non ci deve preoccupare: « *si vis effugere desperationem, omitte speculationem de Deo abscondito* ».

Non meno risolutamente di Lutero Calvino accettò l'agostinismo nella sua forma più rigida, senza arretrare dinanzi a nessuna delle sue più terribili conseguenze (1). Anche in Calvino la negazione del libero arbitrio è il risultato d'un'esperienza religiosa: la teoria della predestinazione è l'umile riconoscimento che noi non possiamo aver meritato per la nostra opera la rivelazione del Vangelo: che essa è quindi dovuta ad una sorgente più misteriosa e più alta, all'elezione gratuita di Dio. Il sentimento che domina la teologia di Calvino è il senso dell'umiltà, della dipendenza di fronte a Dio: l'affermazione del nulla della creatura e dell'infinita grandezza di Dio. P. Jurieu, l'avversario di Bayle, difendendo il calvinismo contro l'accusa di ateismo, ne mette bene in luce questo aspetto. « E' stoltezza accusare di ateismo un'ipotesi che fa entrare Dio in tutte le cose, lo fa essere la causa di tutto, lo pone come l'unico fine di tutte le azioni e lo eleva al disopra della creazione fino a poterne disporre secondo norme che sembrano ingiuste dal punto di vista della carne. Tanto è lontana quest'ipotesi dall'ateismo

(1) I. CALVINI, *Institut. christianae relig. libri IV*, *Amstel.*, 1667. Si cfr. A. LECERF, *Le déterminisme et la responsabilité dans le système de Calvin*, 1895; M. SCHEIBE, *Calvins Praedestinationslehre*, 1897.

che al contrario essa pone Dio al più alto grado di grandezza e di elevazione ed annienta talmente la creatura davanti a Dio, che egli non è più legato da alcuna specie di legge in riguardo ad essa, ma ne dispone e la fa servire alla sua gloria come meglio gli piace, senza che essa abbia nemmeno il diritto di contraddire » (1). E Davide Hoper, il martire inglese, pregava, salendo il rogo: « Signore, io sono un abisso d'inferno e tu sei il cielo. Io sono una cloaca del peccato e tu sei più puro che la purezza. Dio clemente, redentore pieno di carità, abbi pietà d'un miserabile peccatore: tu che sei salito nel più alto dei cieli, attirami a te dal fondo dell'inferno! » (2). Sebbene Calvino ripudii il panteismo, si può dire che ogni attività e determinazione positiva è raccolta in Dio. Per il suo libero consiglio, ispirato alla bontà e giustizia misteriosa della sua natura incomprensibile, egli ha ordinato tutte le cose secondo una necessità assoluta, servendosi anche della volontà malvagia come d'uno strumento per i suoi fini. Il determinismo di Calvino è il più assoluto che sia possibile: la libertà d'indifferenza, tanto in Dio quanto nell'uomo, non è che un assurdo ridicolo. Non vi è caso, non vi sono futuri contingenti; nel consiglio di Dio tutto è necessario (3). Anche quando Calvino dice che Adamo era libero prima della caduta, ciò non vuol dire che Dio non avesse preordinato il peccato di Adamo. Ciò vuol dire soltanto che la volontà di Adamo non era ancora determinata al male, ma poteva volgersi nell'un senso come nell'altro: « *in utramque partem flexibilis erat eius voluntas* » (ib., I, 15). Ma egli era troppo debole per non cedere alle tentazioni del male: Dio non tenne su di lui la sua mano ed egli cadde, mostrando con ciò quanto poco valga la volontà della creatura senza l'assistenza di Dio. La sua caduta fu quindi l'effetto di un disegno divino: la libera elezione che Calvino gli attribuisce (*non nisi propria voluntate cecidit*) deve intendersi

(1) P. Jurieu, *Apologie pour la morale des réformés*, 1657, p. 245-6, cit. in Bayle, *Dictionn.*, IV, 357 nota.

(2) F. Buisson, *S. Castellion*, 1892, II, 208.

(3) I. Calvini, *o. c.*, I, 16.

nel senso che Adamo, pure cadendo per effetto del disegno divino, per l'immedesimazione della volontà divina con la volontà creata, volle anch'egli la sua caduta. Il peccato originale di Adamo ha interamente corrotto l'uomo: ha pervertito i doni naturali, la dirittura del cuore e la sanità della mente, che se non furono del tutto aboliti, furono però debilitati e resi simili a deformi rovine: i doni soprannaturali, l'amor di Dio, la fede, la carità, vennero aboliti del tutto. Se Dio ha lasciato all'uomo qualche cosa della sua intelligenza naturale, ciò è non per farlo pervenire alla conoscenza della verità, ma per rendere tanto più inescusabili la sua ignoranza ed i suoi errori (ib., II, 2, 18). Anche la volontà venne del tutto privata della sua propensione al bene e diventò interamente schiava del peccato: « *nostrum nihil est nisi peccatum* ». Da questa schiavitù l'uomo non può sollevarsi con le sue forze naturali: la liberazione è interamente opera della grazia. Questa non è energia straniera che sopraffaccia l'uomo, ma una natura superiore che s'immedesima con la sua volontà rinnovandola radicalmente: essa illumina l'intelletto e persuade la volontà senza violenza, ma con forza invincibile. Quindi l'uomo non è mai libero: egli obbedisce necessariamente o alla concupiscenza o alla grazia. In tutto ciò che egli fa senza la grazia di Dio egli pecca necessariamente: e quando la grazia lo muove, lo muove in modo irresistibile. Tuttavia e nel peccato e nello stato di grazia la necessità si compenetra con la sua natura sì che l'atto suo, benchè determinato dal decreto divino, è accompagnato dalla sua volontà e dal suo compiacimento: egli agisce necessitato, ma nello stesso tempo con libera spontaneità, in modo che giustamente a lui si riferiscono la colpa e il merito: « *cadit homo providentia Dei sic ordinante sed suo vitio cadit* ». Così Calvino può concludere che la volontà è sempre libera: anch'egli distingue dalla necessità *a coactione* la necessità di natura, che non infirma la libertà (ib., II, 3). In realtà egli pone fianco a fianco le due serie di fatti senza cercarne la conciliazione: da un lato la volontà onnipotente di Dio che assegna a ciascuno la sua natura e la sua

linea d'azione in tutti i suoi particolari: dall'altra il giudizio della coscienza, la responsabilità, la sanzione. La predeterminazione divina accompagna l'uomo fino al suo destino definitivo: su ciascuno pende un decreto di predeterminazione assoluto. Dio ha predestinato gli uni alla morte eterna, gli altri alla salute: e questo secondo una misteriosa volontà di cui noi non dobbiamo indagare la ragione e che, nonostante ogni apparenza, dobbiamo considerare come santa e giusta (ib., III, 21 ss.).

Fra i minori apostoli della riforma si è in particolar modo occupato del problema della libertà Bernardino Ochino nei suoi Labirinti (1). Egli vi presenta la libertà come un'antinomia insolubile: chi afferma la libertà urta in quattro difficoltà senza uscita; chi la nega si perde egualmente in un quadruplice labirinto. Le difficoltà che sorgono dalle due opposte dottrine vengono esposte con un rigore ed un'audacia, che in un teologo sono veramente singolari: non è improbabile che Ochino nel secreto del suo cuore fosse giunto, sui dogmi, a conclusioni assai più libere di quello che egli potesse confessare. La conclusione è che la libertà è un postulato della vita morale, la non libertà un postulato della vita religiosa. Bisogna quindi operare come se fossimo liberi, ma darne a Dio tutto il merito come se non fossimo liberi (2).

L'agostinismo cedette rapidamente il posto, nella chiesa luterana, ad una concezione più mite e favorevole alla libertà: lo stesso Melanchton, come si è veduto, insegnò nel suo primo periodo in senso predestinaziano, nel secondo in senso sinergistico, semipelagiano. Tra il rigido agostinismo

---

(1) B. Ochino, *Prediche nomate laberinthi del libero o ver del servo arbitrio, prescienza, predestinatione, libertà divina et del modo per uscirne*, [1561], 360 pp. — Si cfr. D. Bertrand-Barraud, *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin de Sienne*, 1924.

(2) La «*Tragedia del libero arbitrio*» di Fr. Negro, riformatore italiano morto a Chiavenna verso il 1560, non ha nulla di filosofico: è una specie di «mistero» antipapistico, in cui, alla fine dell'azione, il re «Libero Arbitrio» ha la testa recisa. Se ne veda un cenno in Rodocanachi, *La réforme en Italie*, 1920, I, 157-162.

di Lutero e il semipelagianismo dei « sinergisti » essa venne a poco a poco acconciandosi in una soluzione intermedia, che, senza concedere troppo all'iniziativa umana, subordina tuttavia l'efficacia della grazia alla volontà, in quanto questa può accoglierla o resistervi: così anche la predestinazione venne subordinata alla prescienza divina in modo da riferire a Dio il merito della salvezza, ma all'uomo solo la responsabilità della colpa. In questo senso si esprime già la *Formula concordiae* del 1577 che ammette nell'uomo la libertà nelle cose naturali: e nelle cose della salute gli attribuisce il potere di resistere o di non resistere. Così la predestinazione non è più una volontà assoluta: coloro che sono riprovati lo sono perchè Dio ha preveduto che avrebbero resistito alla grazia. La teologia luterana si mantenne ancora, senza oscillazioni notevoli, per tutto il secolo XVII fedele a questo indirizzo intermedio: essa non presenta, filosoficamente, nulla di interessante (1). Solo col XVIII secolo l'evoluzione in senso semipelagiano si fa più decisa, specialmente nella teologia wolfiana: e riesce nel razionalismo con Semler (1726-1791) e Wegscheider (1771-1849) ad un deciso pelagianismo.

Un'evoluzione analoga, ma più lenta, si ebbe nel seno della chiesa calvinista. In essa si mantenne più a lungo il predestinazionismo dei *supralapsarii* (2) (la condanna dei peccatori è stata da Dio voluta per se stessa, prima della caduta, *supra lapsum*), che trionfò sopratutto in Svizzera ed in Olanda: ad esso si ispira l'avversario fanatico degli arminiani, Francesco Gomaer (1560-1641), che ebbe gran parte nel sinodo di Dordrecht (1618-19) (3). Esso ebbe ancora, nel corso del secolo XVIII un acuto e paradossale difensore in Ionathan Edwards (1703-1758), il solo vero e grande filosofo americano, che subì l'influenza di Berkeley

---

(1) Se ne veda un'estesa esposizione in LUTHARDT, *o. c.*, 191 ss.

(2) Sui *supralapsarii* ed *infralapsarii* si cfr. EPISCOPII, *Instit. theol.* V, 5 in *Opera*, I, 1, 410 ss.

(3) Si v. specialmente nelle sue *Op. theol.* (1644, 3 vol. fol.), II, 58 ss. il suo commento al cap. IX dell'Ep. ai Romani.

e di Spinoza e che si costruì un'originale metafisica determinista come base d'un sistema teologico «sublime e barbaro», nel senso del più rigido calvinismo (1). Secondo Edwards, Dio è essenzialmente una volontà infinita e perfetta: il mondo è la sua manifestazione. Ma questa manifestazione è anche un allontanarsi da Dio, un'opposizione: alla quale si contrappone un processo di ritorno, di restaurazione della volontà divina. Tutte le cose, anche le volontà umane, sono assolutamente condizionate dalla volontà di Dio, che tutto ha predeterminato per l'eternità: la contingenza degli atti umani sarebbe inconciliabile con l'onnipotenza e la prescienza divina. Anche Edwards insiste sul perfetto accordo della necessità e della libertà. La concatenazione delle cause e degli effetti non è che il modo nostro di apprendere la continuità dell'infinita volontà divina: la volontà umana si inserisce in questa concatenazione come un momento della volontà divina. Questo ritorno a Dio avviene per opera d'una provvidenza divina fatale ed implacabile che non esclude l'arbitrio, che fa servire senza pietà anche l'uomo ai suoi disegni e dispensa la salute e la dannazione conforme ad un disegno prestabilito da tutta l'eternità. Nella chiesa calvinista prevalsero tuttavia col tempo tendenze più miti: anche in essa si fece insensibilmente strada il concetto più umano che Dio largisce a tutti la grazia (universalisti); e la reazione arminiana, sorta dapprima in Olanda come reazione contro il fanatismo dogmatico del calvinismo ortodosso, fece sentire in maggiore o minore misura la sua influenza su tutte le chiese riformate.

*

Ciò che aveva necessariamente allontanato le chiese dal rigido e conseguente determinismo di Agostino, Lutero, Calvino, Giansenio è il carattere paradossale, inumano delle sue

---

(1) I. Edwards, *Works*, 1840, 2 vol. Si veda spec. *On the freedom of the Will* (I, 1-93); *Gods chief End in Creation* (I, 94-121). Si cfr. V. H. Squires, *I. Edwards und seine Willenslehre*, 1901.

conseguenze. D'altro lato però esso è troppo intimamente connesso con le esigenze più profonde della coscienza religiosa per non imporsi, almeno come problema, anche al pensiero religioso contemporaneo. Non dobbiamo perciò meravigliarci se anche nell'età nostra esso continua ad occupare gli spiriti religiosi più profondi (1).

Un ritorno all'agostinismo nella chiesa luterana si ha nella teologia della restaurazione, nei primi decenni del XIX secolo. Ma è un augustinismo filosofico che ne mette in luce il senso secreto e si oppone al pelagianismo come ad una specie di naturalismo, che isola l'uomo da Dio, oppone la libertà alla grazia e misconosce così l'unità divina del tutto. La vera libertà è nell'unione della volontà umana con la divina, nell'amore di Dio: essa è perciò una cosa sola con la grazia (2).

Anche nella teologia contemporanea non mancano tentativi isolati di restaurare il determinismo teologico dei riformatori e di metterne in luce il significato per la coscienza religiosa. Il pastore luterano W. Meyer rileva chiaramente e giustamente l'impossibilità di risolvere — col concetto della libertà d'arbitrio — il problema della prescienza divina e mette in luce il contrasto fra l'assoluta volontà di Dio e la pretesa libertà d'elezione della creatura; contrasto inconciliabile che porrebbe la volontà creata in diretta opposizione con la natura divina (3). In generale però questo nuovo determinismo religioso cerca un appoggio nel determinismo scientifico e, per mezzo d'una concezione teologica libera dal dogmatismo tradizionale, evita le conseguenze inumane ed assurde della predestinazione assoluta. In questo senso conclude una memoria di O. Pfister, pastore a Zurigo, premiata dalla Società di Haag per la difesa del Cristianesimo (4).

---

(1) Si cfr. Ioel, *Der freie Wille*, 1908, 209 ss.

(2) Marheineke, *Ottomar, Gespräche über des Augustins Lehre von der Freiheit des Willens und der göttl. Gnade*, 1821.

(3) W. Meyer, *Die Wahlfreiheit des Willens in ihrer Nichtigkeit dargestellt*, 1886. In analogo indirizzo: G. Hüpeden, *Die menschliche Freiheit*, 1890.

(4) O. Pfister, *Die Willensfreiheit*, 1903.

La visione religiosa della realtà, dice il Pfister, non può disgiungersi dalla concezione d'un ordine provvidenziale soprasensibile: il concetto della provvidenza universale, che esprime con profonda semplicità Gesù (Matt. X, 29 ss.) non può essere posto che come un ordine divino, il quale comprende e dirige tutte le volontà umane, come strumento dei suoi fini: fare della volontà umana un principio libero, sarebbe come isolare da Dio una parte della realtà e abbandonarla all'arbitrio ed all'insipienza umana. D'altra parte il determinismo universale è anche un'esigenza del pensiero filosofico: un atto libero costituirebbe un'infrazione alla causalità psichica: ciò che sarebbe un fatto non meno miracoloso della risurrezione d'un morto. « L'indeterminismo non è che l'antica fede nel miracolo, spiritualizzata e stabilita come regola » (p. 197-198). Le opere procedono dalla fede: ed anche la fede è qualche cosa che si impone con necessità alla coscienza. « Io non debbo vantarmi (dice S. Paolo) di predicare il Vangelo, perchè debbo farlo. E guai a me se io non lo facessi! » (I Cor., 9, 16). Ma è abbandonato l'antico concetto che contrappone Dio e l'uomo come due esseri separati: è logicamente e conseguentemente accolto il concetto religioso dell'infinita perfezione di Dio che è e vive ed agisce in tutte le cose e fuori di cui nulla è ed agisce: una forma elevata di panteismo, che se anche rifugge dal nome, che si presta a tanti malintesi, ne accoglie in sè il concetto nella sua forma più elevata e più religiosa (p. 381 ss.). La salute ci viene interamente da Dio: ma non è un dono particolare e parziale. Dio conduce tutti, per le sue secrete vie, alla salute: il concetto della predestinazione si risolve nell'apocatastasi, nella conversione finale anche delle volontà perverse per opera della grazia e dell'amore di Dio (p. 221-222). Il problema del male non è tuttavia meglio risolto. È vero, come il Pfister osserva, che l'indeterminismo non libera Dio dall'essere l'autore del male: perchè il permettere, in Dio, equivale al fare (p. 208). Ma altrettanto vanamente il Pfister si sforza di mostrare, con la teodicea comune, come il peccato possa entrare in un piano divino quale strumento

del bene. Anche la conciliazione fra l'esigenza pratica (tu devi volere ed operare) e l'esigenza religiosa (è Dio che vuole ed opera in te) non è raggiunta: l'antica e temibile difficoltà dell'*ignava ratio* non è superata (p. 375 ss.).

Il Pfister ha subito evidentemente l'influenza dello Scholten: il cui libro sulla libera volontà (1) è ancora oggi la difesa, filosoficamente più profonda, del determinismo teologico. La coscienza religiosa, dice lo Scholten, non può non riconoscere la sua piena dipendenza da Dio: ciò che io compio, dice Cristo, non è la mia volontà (Giov. 6, 38); ciò che io insegno non è la mia dottrina (Giov. 7, 16). Il concetto della libertà umana è inconciliabile con l'assolutezza di Dio. Se si pone degli esseri liberi, bisogna concepire Dio come un essere perfetto quanto si vuole, ma limitato. La reale onnipotenza di Dio non potrebbe sussistere di fronte ad esseri liberi: come del resto un adeguato concetto di Dio è inconciliabile con quello della libertà divina d'indifferenza. Quelli che attribuiscono a Dio una libertà indifferente gli attribuiscono, come dice Boezio, una facoltà dell'assurdo: « *faciunt Dei potentiam asylum contradictionum et absurdorum* ». Ma Dio non è un principio esteriore all'uomo, è il principio agente nel suo intimo, la sua volontà, la sua fede, la sua forza. Non io, dice S. Paolo, ma Cristo vive in me. « Dio non è uno spirito divelto, come pura astrazione, dalla materia (che è pur essa un'astrazione), ma uno spirito, la cui vita penetra tutto il mondo e che, come spirito santo, vive ed agisce in tutti gli spiriti finiti che ne portano l'impronta » (p. 247). La concezione dello Scholten è un panteismo cristiano: non vi è un io finito, staccato dall'assoluto e ad esso contrapposto: il carattere del peccato è appunto nel voler essere qualche cosa di fronte a Dio. Dio è la personalità assoluta che in sè abbraccia tutte le personalità finite: un Dio separato dalla creazione non sarebbe un Dio vivente, ma un'astrazione. Anche lo Scholten fonda il suo determi-

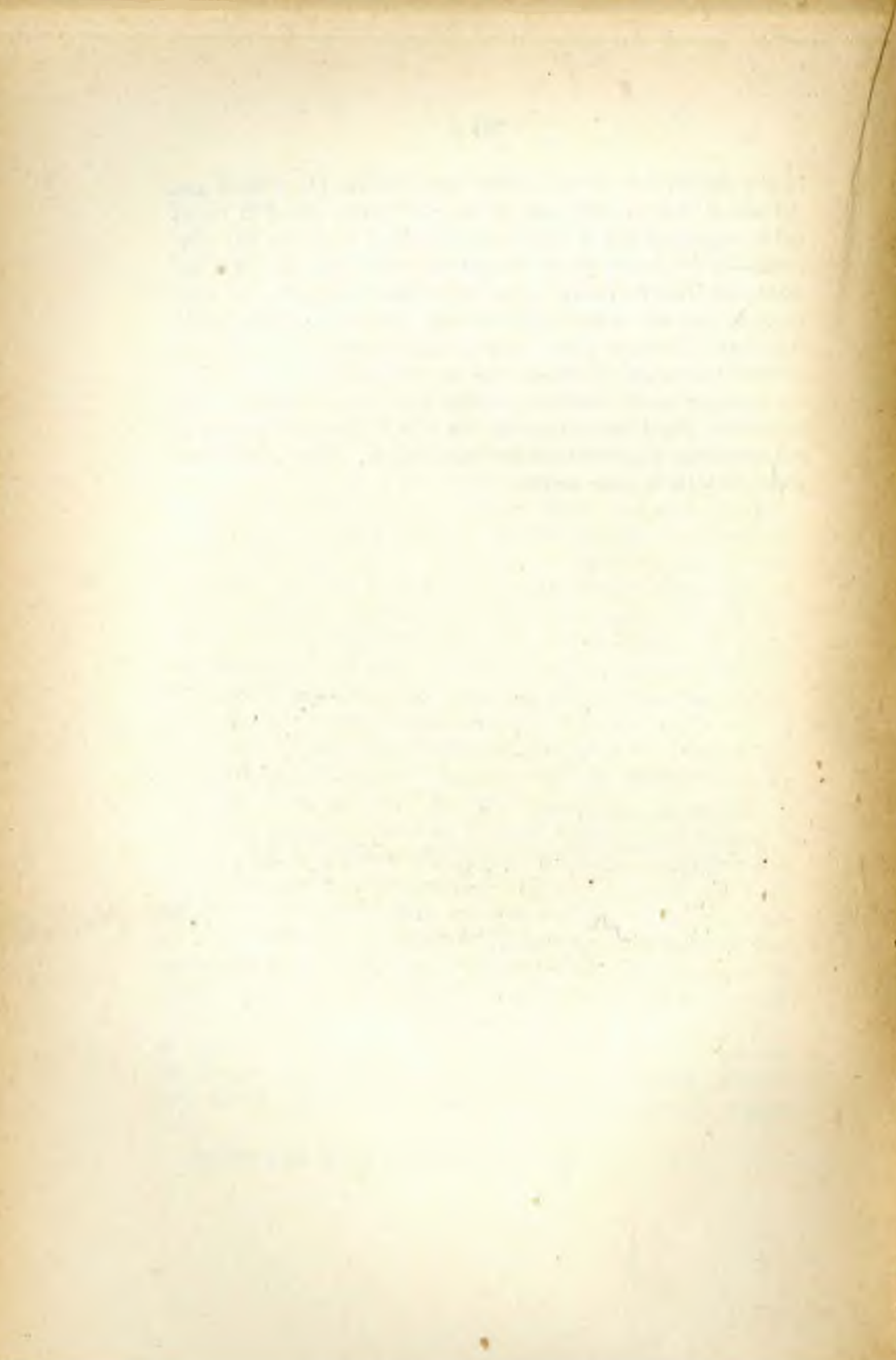
---

(1) I. H. Scholten (prof. di teologia a Leida), *Der freie Wille*, 1874.

nismo religioso su d'un'analisi psicologica della volontà: invece di partire dal concetto di Dio, egli parte dal concetto della universale determinazione naturale e psicologica, nella quale si esplica, senza interromperla, l'azione di Dio. La conversione e la rinascita sono un'operazione di Dio: il processo della salute si conclude con la necessaria restaurazione di tutte le volontà, con la necessaria distruzione del male e del peccato (p. 195-199): ciò che non sarebbe possibile se l'uomo fosse libero perchè allora vi sarebbe sempre la possibilità di un ritorno al male. Lo Scholten mostra come la concezione indeterminista sia inconciliabile non solo con l'esistenza di Dio, ma anche con i suoi attributi, l'eternità, l'omniscienza, etc. (p. 242 ss.). Anzi con la sua stessa giustizia: perchè il concetto che Dio debba retribuire le azioni umane secondo il concetto umano della giustizia, che ricambia bene per bene e male per male, è un concetto antiquato che, secondo lo Scholten, non solo non è applicabile a Dio (perchè Dio non è debitore di alcuno e nessuno può elevare contro di lui un diritto), ma dovrebbe essere abbandonato nella stessa pratica giuridica. Il punto di vista della legge deve essere superato: Dio non è il nostro giudice implacabile, ma il nostro padre e salvatore, che aiuta il bene nella sua progressiva vittoria sulle forze oscure: « Dio è la causa d'un ordine delle cose in cui la virtù vince e virtù e beatitudine sono una cosa sola » (p. 264). Certo il determinismo rende impossibile la preghiera interessata: ma ciò per la religione è un vantaggio. La sola preghiera del Cristiano è quella di S. Agostino: *da te;* è un ricordare all'anima che tutto viene da Dio e che in tutto il nostro operare e il nostro soffrire non siamo che uno strumento di Dio, pensiero che consola nelle afflizioni e fortifica nel compimento dei più aspri doveri. Il « Padre nostro » chiede solo sia fatta la volontà di Dio, è un atto di elevazione e di fede, non un desiderio d'influire sulla volontà divina: la stessa richiesta del pane quotidiano è un'espressione di fiducia nella provvidenza di Dio, che non manca mai per coloro che non cercano se non il regno di Dio.

Svolge, in queste stesso senso, una concezione fatalistica assai vicina al fatalismo musulmano l'anonimo autore d'un recente piccolo libro sulla libertà del volere, che è interessante citare come esempio dello stretto rapporto che intercede fra il determinismo teologico e la visione religiosa della vita (1). Vi è nel mondo una legge immutabile ed eterna, Dio: che non è un puro concetto, ma un infinito vivente, il quale regge tutte le cose con bontà e con sapienza secondo leggi immutabili: all'uomo non resta che di riconoscere questo piano provvidenziale e di conformare ad esso le proprie aspirazioni. Sopra le leggi naturali stanno le leggi invisibili dell'ordine spirituale, per mezzo delle quali Dio guida gli eventi e le stesse volontà umane, senza rompere l'ordine delle leggi di natura, secondo la sua volontà: e questa volontà è che da tutte le agitazioni di questo mondo, dalle sue gioie, dai suoi dolori e dalle sue stesse ingiustizie si svolga un regno del bene. Noi non conosciamo che una minima parte di questo disegno: di qui l'apparenza del male, del disordine e del caso. Di qui anche l'apparenza della nostra libertà: ma in realtà anche noi siamo totalmente dipendenti da Dio e non operiamo se non ciò che egli vuole. « Tutti gli eventi umani sono predeterminati e si compiono così come Dio vuole e come è stabilito nel suo disegno: l'uomo non può nulla mutarvi » (p. 23). L'uomo non ha quindi da ascrivere a sè nè il bene nè il male: anche il pentimento è ancora superbia. Basta riconoscere umilmente che tutto viene da Dio e seguire le ispirazioni sue, con le quali infallibilmente egli ci guida: tutto ciò che avviene a noi ed in noi ha il suo senso provvidenziale: ciascuno è condotto da Dio verso la salute per la sua propria via. Il riconoscimento di questa verità è infinitamente al disopra di ogni volontà buona: nemmeno la volontà della verità è in nostro potere, se Dio non ci conduce verso di essa con l'ammaestramento del dolore. Ma tu perchè scrivi, chiede a sè l'autore, se nulla può essere mutato negli uomini? Anch'io, risponde, seguo

(1) *Der freie Wille, Gedanken*, etc., 1896.

la via che mi è tracciata da Dio necessariamente e sono uno dei mezzi del suo disegno divino. E donde allora il senso della responsabilità e il pentimento? Essi nascono dal confronto della nostra posizione presente col fine che ci è segnato da Dio: essi non hanno la pretesa di mutare, ma sono un giudizio sul nostro stato e una previsione d'uno stato migliore. L'autore passa sopra evidentemente con troppa facilità sui gravi problemi che la sua concezione suscita: ma in ogni modo concorre, anche con la sua ingenua unilateralità, a mettere in luce ciò che vi è di vero e di profondo nel concetto, apparentemente paradossale, della determinazione di tutte le cose in Dio.

CAPITOLO QUINTO

Il determinismo razionale.

Il determinismo razionale differisce dal determinismo psicologico in quanto stabilisce una differenza di grado tra le varie forme della determinazione interiore, ponendo fra di esse una differenza di valore che fonda il concetto della libertà. Sebbene in apparenza queste due forme di determinismo si accordino in quanto entrambe pongono l'atto di volontà come necessariamente determinato dai suoi antecedenti psichici, esse si distinguono profondamente quanto alla natura di questa determinazione: tale distinzione ha il suo principio in una concezione profondamente diversa dello spirito e della personalità umana. Per il determinismo psicologico gli elementi determinanti sono tutti in fondo stranieri alla personalità agente: i motivi sensibili ed i motivi razionali possono differire quanto al valore che hanno per la condotta e la vita umana, ma appartengono al soggetto agente con lo stesso diritto: vi è un meccanismo interiore più o meno complicato, più o meno raffinato, che conduce a risultati più o meno apprezzabili, ma in fondo l'io non ha nessuna ragione di identificare se stesso con una parte o coll'altra di questo meccanismo. Anche gli elementi più stabili e famigliari non sono veramente miei: io posso illudermi di esser libero quando agisco determinato da motivi di questa natura, ma in fondo posso sempre erigermi di fronte ad essi come qualche cosa che mi limita e mi asservisce e che ha

la sua origine altrove che in me stesso. Il determinismo razionale pone invece precisamente la sostanza, la natura più vera ed intima dell'io nella ragione, in un certo numero di principii e di verità impersonali che hanno la virtù di muovere l'io e che danno allora origine ad un'attività che, per quanto anch'essa determinata, può dirsi libera perchè scaturisce dalle più intime latebre della personalità stessa. Se la vita dell'io si svolgesse in tutta la sua purezza, l'attività sua sarebbe sempre razionale e perfettamente libera: ma in essa si è introdotta, come un'impurità, l'influenza di elementi stranieri: ad essi devono ricondursi i moventi sensibili, le attività irrazionali. Nella vita nostra l'azione di questi motivi s'intreccia con quella dei motivi razionali in un tutto che è sempre in ogni caso concatenato causalmente, ma laddove l'azione dei moventi inferiori si fa sentire a noi, quando giudichiamo dell'agire nostro con la ragione, come una coazione, nell'agire secondo i motivi razionali ci sentiamo restituiti alla nostra vera natura, ridonati alla libertà che ci è essenziale. È facile vedere che il determinismo psicologico presuppone una concezione fenomenistico-empirica della volontà e della vita dello spirito; e che il determinismo razionale procede da una visione della vita radicalmente diversa, in cui la ragione è posta a fondamento della realtà e il nostro io medesimo è considerato come appartenente essenzialmente a questo regno della ragione.

In questo punto il determinismo razionale si accosta invece al determinismo teologico, del quale può considerarsi come una forma filosoficamente più elaborata. Poichè ciò che costituisce l'essenza dell'uomo e fonda, rispetto alla schiavitù del senso, la sua libertà, si riduce, considerato nella sua perfezione, alla stessa realtà divina, la libertà della ragione, ossia la spontaneità della natura razionale, è una partecipazione iniziale alla libertà divina, una necessità razionale che discende dalla necessità stessa della natura divina. Soltanto, la contrapposizione della volontà divina e dell'umana non è posta qui così crudamente come nella forma, quasi mitologica, del determinismo teologico; la vo-

lontà divina non ci si impone come l'arbitrio d'un despota, ma come un ordinamento razionale, al quale ci subordiniamo come ad un valore spirituale più alto. Questo è il punto essenziale che non muta, qualunque sia la forma sotto cui è pensato l'ordine razionale della libertà: sia essa, come nell'antica filosofia teologizzante, il sistema delle volontà divine o, come nei recenti, l'identificazione della volontà nostra con l'universale, con quell'ordine morale, nel quale convengono, come nella loro essenza e nella loro unità, tutte le volontà razionali.

*

Questa forma di determinismo ci appare già, sebbene timidamente e allo stato di abbozzo, in Descartes (1). Per quanto egli si preoccupi di conservare nei termini e nelle esteriorità la dottrina tradizionale delle scuole, la sua dottrina per se stessa esclude, nei suoi principii, la libertà. Se l'essenza dei corpi è l'estensione e tutti i fenomeni corporei si riconducono ad una concatenazione, qual posto può ancora avere, nel mondo, l'attività libera? Nessun movimento può essere modificato se non in virtù di leggi e di cause di natura strettamente fisica. Inoltre, data l'eterogeneità assoluta del pensiero e della estensione, noi sappiamo che, quando anche il mondo fisico non fosse un meccanismo rigorosamente concatenato, l'anima nulla potrebbe su di esso, perchè i fatti del pensiero non possono confondersi con i fatti del movimento in un'azione comune: il mondo del movimento e il mondo del pensiero si svolgono come due mondi separati, che non possono avere alcun contatto. D'altra parte « è così evidente che noi abbiamo una volontà libera, che può dare o non dare il suo consenso secondo che le piace, che questa può essere annoverata fra le nozioni più comuni » (2).

---

(1) Cfr. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, 1913, p. 211 s..

(2) DESCARTES, *Princ. de la philos.*, I, 39.

E Cartesio stesso ne vede la manifestazione più chiara nella facoltà di dubitare di tutto, con la quale si apre il suo sistema. « Noi ne abbiamo avuto innanzi una prova ben chiara: perchè nel medesimo tempo che noi dubitavamo di tutto e supponevamo anzi che colui che ci ha creati impiegasse il suo potere ad ingannarci in ogni modo noi vedevamo in noi una libertà così grande, che potevamo vietare a noi stessi di credere ciò che non era ancora da noi perfettamente conosciuto ». Come si possono conciliare queste asserzioni? Nella quarta meditazione Cartesio enuncia abbastanza chiaramente il suo concetto che la libertà dell'uomo non consiste nell'arbitrio di indifferenza, ma nel seguire la nostra natura intellettuale; la libertà coincide in altre parole con la volontà razionale. « La libertà consiste in ciò che noi possiamo fare una cosa o non farla, cioè affermare o negare, ricercare o fuggire una stessa cosa o *piuttosto consiste solo in ciò* che per affermare o negare, ricercare o fuggire le cose che l'intelletto ci propone, noi operiamo in modo che non sentiamo la coazione di alcuna forza esteriore. Poichè per esser libero non è necessario che io sia indifferente a scegliere l'uno dei contrarii; ma piuttosto quanto più inclino verso l'uno, sia che io conosca evidentemente che il vero e il bene vi risiedono, sia che Dio disponga così l'interno del mio pensiero, tanto più liberamente io lo scelgo e lo abbraccio: e certo la grazia divina e la conoscenza naturale, lungi dal diminuire la mia libertà, l'accrescono e la fortificano, in modo che quell'indifferenza che io sento quando non sono portato verso un lato più che verso un altro per il peso d'alcuna ragione, è il grado più basso della libertà e rivela piuttosto un difetto nella conoscenza che una perfezione nella volontà: perchè se io conoscessi sempre chiaramente ciò che è vero e ciò che è buono, non sarei mai nell'imbarazzo circa il giudizio e la scelta da farsi: *e così sarei interamente libero senza essere indifferente* » (1). La volontà non è dunque una potenza che decida di proprio arbitrio tra i motivi: essa si

(1) Descartes, *Medit.*, IV, 7.

porta sempre infallibilmente verso il bene conosciuto ed in questa sua direzione spontanea verso il bene ha il sentimento della propria libertà. La volontà è sempre determinata dai suoi motivi: e questi le sono presentati dall'intelletto. Se quindi l'intelletto conoscesse chiaramente e perfettamente la verità la volontà agirebbe determinatamente e infallibilmente, senza esitazione, con perfetta libertà. La pretesa indifferenza è piuttosto uno stato di esitazione che si ha quando la conoscenza nostra è oscura e confusa e la volontà non ne è sufficientemente illuminata. Poichè la libertà è la volontà determinata dalla ragione e poichè l'uomo non agisce sempre razionalmente, si debbono avere più gradi di libertà: la libertà è proporzionale alla chiarezza e perfezione del conoscere. L'uomo non sempre agisce secondo ragione perchè la sua volontà non aderisce fedelmente alla verità intellettiva: spesso giudica e dà il suo consenso anche ad una conoscenza confusa; nel suo desiderio precipitato del vero e del bene, la volontà, il cui campo è illimitato, (mentre il campo del conoscere chiaro e distinto è sempre molto limitato), spesso oltrepassa i limiti dell'intelletto e dà così origine a giudizii di valore erronei. La regolarità e la necessità non escludono dunque, secondo Cartesio, la libertà, anzi ne sono la più schietta manifestazione. E la libertà così intesa può e deve accordarsi con la regolarità e l'ordine che regnano così nel mondo spirituale come nel mondo fisico. Ma questa soluzione così abbozzata lascia sempre sussistere gravi difficoltà. In fondo la facoltà che ha l'uomo di potersi decidere secondo la ragione o secondo conoscenze ingannevoli è sempre solo una facoltà di affermare o di negare, di aver questa o quella volontà interiore: il mondo fisico (compreso il nostro corpo) è retto immutabilmente dalle sue leggi meccaniche. Ora come mai è possibile stabilire una corrispondenza tra l'andamento immutabile del mondo fisico e la possibilità nell'uomo di determinarsi secondo la ragione o secondo altre conoscenze confuse? Nel mondo fisico non vi è che una linea sola di svolgimento che sia possibile: ora se vi deve pure essere una conformità delle azioni e

manifestazioni esterne con le volontà interne, come si concilia questa rigida unità con la possibile varietà e quanto meno con la differenza di valore dei diversi indirizzi della volontà? Anche il concetto di libertà del resto è ancora sempre in Cartesio molto ambiguo. Egli celebra altrove l'indefinita estensione della volontà che può decidersi anche in assenza di conoscenze chiare (1) e vede in questo la prova della libertà. Ma non è questo invece assenza della libertà che sta nell'essere determinati infallibilmente dal vero? E se non è, quale delle due è la *vera* libertà? Infine Cartesio lascia sussistere sempre l'antica difficoltà dell'accordo della libertà umana con la volontà divina. Egli accentua energicamente la dipendenza di tutti i fatti, anche i più insignificanti, dal volere divino (2) e riconosce essere contraddittorio il porre che le azioni libere degli uomini non ne dipendano (3); ma si limita poi a concludere che noi dobbiamo credere fermamente e nella libertà umana e nella omniscienza e onnipotenza divina, rinunciando a voler comprendere il come (4).

La dottrina di Malebranche sulla libertà è più elaborata, più coerente, ma ha un carattere più spiccatamente teologico e risente l'influenza della teoria scolastica. Il principio di ogni nostra inclinazione è l'amore di Dio, del bene in generale. Come lo spirito non può conoscere la verità che per la partecipazione sua alla verità increata, così non può amare il bene che per la partecipazione all'amore eterno; noi in tanto siamo degli esseri volenti in quanto Dio ci spinge incessantemente e per un'impressione invincibile verso il bene. Tutti gli spiriti amano Dio per una necessità della loro natura ed anche quando amano altre cose, non le amano che per errore in quanto credono di riconoscere in esse il bene. Lo spirito in quanto mosso verso l'eterno

(1) DESCARTES, *Pr. de la philos.*, I, 37; *Medit.*, IV, 7.
(2) DESCARTES, *Epist.*, I, 8.
(3) DESCARTES, *Epist.*, I, 9.
(4) DESCARTES, *Pr. de la philos.*, I, 41.

bene: ecco la volontà (1). La realtà non ci presenta invece che dei beni particolari e finiti. Noi diciamo la « realtà » per seguire il linguaggio comune, ma sappiamo bene che Dio è colui che ci presenta l'idea o la rappresentazione sensibile di questo o quel bene; perchè Dio solo può illuminare la nostra conoscenza, i corpi non possono agire sul nostro spirito. Dio non solo ci rivela questo o quel bene per la conoscenza, ma inclina il nostro spirito verso di esso: perchè egli ci porta verso tutto ciò che è bene. Ma siccome questo bene particolare non è tutti i beni, Dio non ci porta verso di esso perchè in esso ci arrestiamo: noi possiamo arrestarci, ma possiamo anche seguire l'impulso divino che ci trascina oltre. Il peccatore si arresta, non segue l'impressione di Dio, non fa uso della sua libertà, non segue l'impulso che lo condurrebbe verso il bene universale; in quest'azione negativa sta la schiavitù del peccato (2). La libertà consiste invece nel trattenere l'assenso: « il principio della nostra libertà è che essendo fatti per Dio ed a lui uniti, noi possiamo sempre pensare al vero bene o ad altri beni che a quelli a cui pensiamo attualmente; è che noi possiamo sempre sospendere il nostro consenso ed esaminare seriamente se il bene di cui godiamo è o non è il vero bene » (3). Malebranche riassume lucidamente nel suo Trattato della natura e della grazia il suo concetto della libertà in questi termini: « Quando il bene che è presentato allo spirito ed ai sensi non riempie queste due facoltà; quando è riconosciuto sotto l'idea del bene particolare, del bene che non racchiude tutti i beni, e quando è gustato per un sentimento che non riempie tutta la capacità dell'anima, questa può desiderare ancora la vista e il godimento di qualche altro bene; essa può sospendere il giudizio del suo amore; essa può col desiderio cercare qualche nuovo oggetto. E siccome i suoi desiderii

---

(1) MALEBRANCHE, *Tr. de la nature et de la grâce*, in *Oeuvres*, 1837, II, 333 ss.

(2) MALEBRANCHE, *Rech. de la verité, Prem. Eclairciss. in Oeuvres*, I, 292.

(3) MALEBRANCHE, ib., I, 293.

sono cause occasionali delle sue conoscenze, essa può, per l'unione naturale e necessaria di tutti gli spiriti con Colui che racchiude le idee di tutti i beni, scoprire il vero bene e nel vero bene molti altri beni differenti da quello che essa vedeva e godeva prima. Così avendo qualche conoscenza del vuoto e della vanità dei beni sensibili; facendo attenzione ai rimproveri secreti della ragione, ai rimorsi della coscienza, ai lamenti ed alle minacce del vero bene che non vuol essere sacrificato a beni apparenti ed immaginarii, essa può, per il movimento che Dio imprime senza posa in essa per portarla verso il bene in generale, verso il bene supremo, cioè verso di sè, arrestarsi nella sua corsa verso un bene qualsiasi. Essa può resistere alle attrattive sensibili, cercare e trovare altri oggetti, compararli tra loro e con l'idea del bene supremo e non amarne alcuno d'amore determinato. E se questo bene supremo si lascia gustare un poco, essa può preferirlo ai beni particolari, per quanto grande sia la dolcezza che essi versano nell'anima » (1).

La libertà è così la facoltà di seguire la voce divina della ragione, di non lasciarci arrestare dalle apparenze del senso, di progredire nel nostro cammino verso il bene supremo, che esercita sullo spirito nostro un'attrazione irresistibile. Vi sono naturalmente gradi innumerevoli di libertà, perchè tutti partecipano alla stessa ragione, ma non ugualmente. Originariamente tutti gli uomini sarebbero ugualmente liberi; ma la concupiscenza, dopo il peccato di Adamo, ha asservito gli uomini al senso in maggior o minor grado secondo le innumerevoli forme che essa può assumere a causa della diversa conformazione dei corpi e degli oggetti. Onde un maggior o minor grado di oscuramento della ragione, un maggior o minor grado di libertà. « La libertà più perfetta è quella degli spiriti che possono in ogni tempo vincere i più grandi piaceri; è quella degli spiriti per cui nessun movimento verso i beni particolari è invincibile; è quella del-

---

(1) MALEBRANCHE, *Tr. de la nat. et de la grâce*, III, 6 in *Oeuvres*, II, 334; cfr. *Reflex. sur la premot. phys.*, ib., II, 390.

l'uomo prima del peccato, prima che la concupiscenza corrompesse il suo cuore » (1). Il progresso morale è progresso nella ragione e nella libertà ad un tempo. La legge che Malebranche formula alla volontà è la seguente: non amare mai un bene se non puoi amarlo senza rimorsi. Il rimorso è il morso segreto della ragione non soddisfatta. Quindi il mezzo di progredire nella libertà è di fortificare la ragione: positivamente con la meditazione, con l'attenzione costante dello spirito che M. chiama « preghiera naturale »; negativamente col tener lontane le impressioni corruttrici del senso. Così poco per volta anche un lieve inizio di volontà buona può diventare una risoluzione invincibile (2).

Malebranche si è anche occupato a lungo della questione della grazia e delle relative controversie; il concorso generale di Dio, l'azione con cui egli attrae tutte le creature è detto da lui « grazia di luce, grazia del Creatore »; l'azione particolare con cui Dio ha cercato di rimediare al peccato originale è la « grazia di sentimento, grazia del Redentore »; questa non è, come la prima, semplice visione del bene, ma è anche piacere, diletto spirituale, opposto al diletto della concupiscenza. Ed anche rispetto alla grazia egli assume la stessa posizione: la grazia è sempre efficace, produce sempre un certo amore del bene: ma perchè conduca veramente alla salute è necessario il concorso nostro, è necessario cioè che noi vi cooperiamo col reprimere quella naturale propensione che ci arresta nei beni finiti, coll'aprire all'azione sua tutta l'anima nostra.

Ma qui già più chiaramente appare la tendenza di Malebranche ad assumere, per esigenze estrinseche, un diverso concetto della libertà. Questo, si è detto, è l'attrazione stessa dell'eterno bene: quindi dovrebbe identificarsi con la grazia. E in questo senso avrebbe dovuto dirigerlo la stessa sua dottrina, che nega del tutto l'efficienza delle cause seconde. Ma questo avrebbe condotto ad un'identificazione pericolosa del

---

(1) Malebranche, *Oeuvres* II, 335.
(2) Malebranche, ib. II, 337.

creatore con la creatura ed avrebbe ricondotto a Dio l'origine del bene come del male. Per ovviare a questi inconvenienti Malebranche inclina qualche volta a porre la libertà nella facoltà dell'uomo di arrestarsi o di non arrestarsi, nella facoltà dell'assenso e così accanto alla vera libertà, che è libertà della ragione, pone una certa libertà d'indifferenza nel senso tradizionale: Dio è autore di tutto, preordina tutto, ma alla volontà umana resta sempre la facoltà di non seguire questa azione: tutto è preordinato da Dio salvo l'assenso: il quale, essendo l'amore di un bene particolare, è negazione, arresto (1). In questo modo Dio non è autore del peccato. Dio porta il peccatore ad amare l'oggetto del suo peccato, ma non è autore del peccato, perchè « imprime sempre a colui che pecca o s'arresta in un bene particolare, del movimento per andar oltre, che gli dà il potere di pensare ad altre cose e di portarsi ad altri beni e lo richiama sempre a sè con i rimproveri secreti della ragione » (2). Nel peccato infatti noi non facciamo che arrestarci, rendere inutile il movimento che Dio imprime al nostro volere. Anzi Malebranche si preoccupa anche di mostrarci che non vi è nulla di sconveniente nel fare Dio direttamente autore di tutti i nostri movimenti corporei, come vuole la sua dottrina occasionalistica. Data la distinzione e l'incomunicabilità delle due sostanze che compongono l'uomo, la volontà è sempre puramente interiore e non è che una causa occasionale del moto corporeo: è Dio che muove i corpi in conformità degli atti dello spirito. Questa correlazione era un sistema ben ordinato e provvidenziale nello stato d'innocenza: allora il corpo serviva allo spirito ed era lo strumento delle sue volontà razionali. Dopo il peccato invece l'ordine legittimo si è corrotto: le impressioni sensibili, invece di essere i semplici segni spirituali degli stati organici e di servire umilmente a questa parte subordinata della vita, si sono imposte all'intelletto, hanno, alterato la sua rappresentazione delle cose e turbato la sua

---

(1) Malebranche, ib. II, 352.
(2) Malebranche, ib. I, 293.

volontà. Quindi il nostro spirito, per quanto razionale per sua natura, s'arresta nei compiacimenti corporei e nei beni sensibili: Dio seguendo sempre la legge generale, conforma anche a queste volontà corrotte lo stato del corpo. Quindi Dio fa nei moti della concupiscenza ciò che vi è di reale; non ciò che vi è di malvagio (1).

Questo concetto della libertà, come libertà di indifferenza, mal si concilia però in Malebranche col resto della sua dottrina: e, se lo salva dal pericolo dello spinozismo, lo avvolge in altre difficoltà insolubili p. es. in quella relativa alla prescienza divina, che anch'egli risolve rifugiandosi nell'ignoranza nostra circa il mondo spirituale. Il vero concetto della libertà in Malebranche è quindi quello che discende dal suo idealismo razionalistico: è determinazione secondo ragione, necessitazione razionale. È vero che questo concetto è in lui ancora incerto ed ambiguo: e che qualche volta (specialmente nell'esposizione in *Rech. de la verité*, I, 2) la sua teoria assume un aspetto scolastico. Di fronte al bene supremo il moto della volontà è irresistibile: di fronte ai beni inferiori la volontà può consentire o non consentire: allora è libera. Ma anche Malebranche esclude che si tratti di una libertà d'indifferenza, la quale ci metterebbe in una specie d'indipendenza da Dio. Si tratta solo del potere di sospendere il nostro consenso in riguardo ai motivi che ci sollecitano, quando questi motivi non riempiono tutta la capacità dell'anima. Noi ci guarderemo dunque dal far consistere la libertà nella possibilità di arrestarsi nei beni particolari (che sarebbe la libertà del peccato). Anzitutto, se noi siamo predeterminati verso il bene in generale, siamo predeterminati del pari verso i beni particolari: ogni bene, ogni piacere attrae irresistibilmente la volontà, ove si faccia astrazione dal suo potere di trattenere il consenso. Spesso poi Malebranche stesso tratta questo consenso come una rinuncia alla libertà. In un passo del Trattato della natura e della grazia (2) in

---

(1) Malebranche, ib. I, 297-8.
(2) Malebranche, ib., II, 335.

cui descrive l'anima che s'arresta a godere di qualche bene terreno e che sente risvegliarsi in sè i desiderii confusi di nuovi beni e di nuovi piaceri, i quali alla lor volta l'arrestano e finiscono poi in disgusto ed amarezza, egli ne parla come dell'anima *che non fa uso della sua libertà*, che si lascia condurre a caso dal movimento che la trasporta e dall'incontro fortuito degli oggetti. Porremo allora la libertà nella facoltà di trattenere il consenso? Così vorrebbe Malebranche. Ma come pensare allora questa facoltà come una libertà di fare o di non fare, dal momento che questa facoltà è dovuta alla azione di Dio, il quale ci attrae sempre con una forza uguale e conserva sempre nella nostra anima una uguale capacità di volere, come conserva nella materia un'uguale quantità di movimento? (1). L'uomo che trattiene il suo consenso, riceve la sua capacità di negare l'assenso ai beni inferiori dalla rivelazione del suo intelletto: ciò che nega in lui è la Ragione che è unica e sempre uguale nella sua azione: ciò che è libero nell'uomo è Dio. Soltanto esigenze esteriori alla filosofia hanno qui, come in altri punti, trattenuto Malebranche dal trarre le ultime, esplicite conseguenze del suo idealismo razionalistico.

Assolutamente originale è la soluzione con cui Malebranche cerca di risolvere il problema della predestinazione. I due grandi principii che egli applica in riguardo alla totalità dell'azione divina sono quelli della perfezione e della semplicità. Dio si propone nella creazione di produrre un'opera degna di lui, cioè perfetta: e di produrla per mezzo di volontà generali (razionali), non per via di volontà particolari. Il risultato è un compromesso tra questi due principî: il mondo è il più perfetto possibile per quanto può permetterlo la semplicità delle vie necessarie alla sua produzione e conservazione (2). Così avviene anche nel mondo soprannaturale della grazia, dove sarebbe indegno di Dio il riferire a preferenze sue particolari le ineguaglianze della grazia e la

---

(1) Malebranche, ib. I, 293.

(2) Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, I, 13.

miseria del risultato finale — che, nonostante l'infinita bontà di Dio si risolve nella dannazione della maggior parte del genere umano. Dio, che è in realtà l'unico agente, mira alla salute di tutti gli uomini; ma egli ha legato questa sua volontà al principio generale di distribuire la grazia secondo la volontà di Cristo, in quanto questi, come uomo, è l'architetto del tempio eterno di Dio e lo crea successivamente, trasmettendo la grazia del Padre. Dal pensiero umano, e perciò finito, di Cristo procede la relativa imperfezione dell'opera, della grazia, in quanto in essa Cristo ha riguardo non ai singoli, ma all'opera sua; gli eletti sono quelli sui quali è caduto, in tempo opportuno, lo sguardo del Cristo (1).

*

Non minore incertezza troviamo anche nella teoria di Leibniz: soltanto, la determinazione degli atti umani vi è più decisamente affermata e posta nella concatenazione interiore, non nei decreti occasionali di Dio; e la conciliazione col concetto comune della libertà è cercata nella distinzione fra la necessità assoluta, metafisica e la necessità ipotetica, morale, la quale lascerebbe agli atti umani il carattere della contingenza e non sarebbe perciò inconciliabile con la libertà. Dio ha creato il mondo secondo una suprema saggezza unita ad una suprema bontà: il suo intendimento è la sorgente delle essenze, la sua volontà l'origine delle esistenze. Il mondo delle essenze possibili creato dall'intelletto divino avrebbe potuto dare origine ad un'infinità di mondi possibili: fra essi la volontà divina ha scelto il migliore. Quindi tutto in esso è collegato, tutto vi è stato regolato da Dio, in modo che nulla vi può essere mutato (2). Il mondo è una costruzione sapiente e infinitamente complessa che noi non sappiamo analizzare e calcolare perfettamente, perchè il nu-

---

(1) Si cfr. Laporte, *Les vérités de la grâce*, 1923, 306 ss. Si veda ivi la sagace critica di Arnauld, p. 313 ss.

(2) Leibniz, *Theodicée* in *Philos. Schriften ed. Gerhardt* VI, 107.

mero infinito degli elementi e l'estrema complicazione dei loro rapporti è superiore al nostro intelletto: ma dinanzi a Dio esso è presente in ogni sua parte, perspicuo e luminoso come una grande intuizione unica. Le unità metafisiche, gli enti semplici, che preesistono come essenze possibili nell'intelletto divino, sono collegate da due specie di leggi, leggi logiche e leggi di perfezione; le prime hanno la loro origine nella natura stessa degli enti creati e nell'intelletto divino, le altre hanno la loro origine nella volontà divina. Di qui due specie di necessità: la necessità matematica o logica o assoluta che implica contraddizione nel suo contrario e la necessità morale o ipotetica, fondata sulla saggezza e bontà di Dio « che obbliga il più saggio a scegliere il meglio », ma che in quanto costituisce una scelta fra più combinazioni egualmente possibili, si concilia con la contingenza (1).

Di questa contingenza partecipano appunto, secondo Leibniz, gli atti della volontà umana, il che fa sì che essi, benchè determinati, non siano nel vero senso necessitati e perciò possano, in date condizioni ,rivestire il carattere di atti liberi. Quali sono queste condizioni? Bisogna anzitutto ricordare che la volizione non è secondo Leibniz l'atto di una facoltà o potenza, ma è semplicemente, come in Spinoza, l'aspetto attivo, il tendere immanente all'attività rappresentativa della monade: l'appetizione è il *nisus* spontaneo che deriva dalla forza intima della monade. Questo *nisus* ci si presenta in gradi diversi secondo il grado di perfezione ossia di chiarezza della coscienza della monade. Nell'infimo grado è forza naturale cieca; più in alto è istinto guidato da rappresentazioni confuse e distinte. In ogni grado questo *nisus* è determinato; l'attività della individualità spirituale è continua e quindi non soltanto lo spirito pensa sempre, anche se questa sua attività rappresentativa non perviene sempre a coscienza distinta, ma esso vuole sempre, è sempre un tendere concreto verso qualche fine; ed ogni tendenza è sempre connessa con le tendenze anteriori e determinata dai

---

(1) Leibniz, *Lettre à Clarke;* ib. VII, 389 ss.

suoi antecedenti. « Tutto è dunque certo e determinato in antecedenza nell'uomo, come dappertutto altrove e l'anima umana è una specie di automa spirituale sebbene le azioni contingenti in generale e le libere in particolare non siano per ciò necessarie di una necessità assoluta, che sarebbe veramente incompatibile con la contingenza » (1). L'atto di volontà non è però solo determinato, come gli scolastici volevano, dal giudizio antecedente dello intelletto; in questa determinazione confluiscono anche innumerevoli antecedenti imponderabili, anzi confluisce tutto il passato, sebbene non distintamente percepibile. Tale concatenazione non esclude la spontaneità; non è determinazione esteriore, coazione. L'unità spirituale, la monade è per Leibniz un microcosmo, nel quale nulla di esterno può penetrare: la sua attività è tutto uno svolgimento della sua *vis insita agendi immanenter* (2). La monade nell'essenza sua (così come è in Dio) comprende già in sè tutto quello che quest'individuo farà, anche le sue azioni libere (3). La volontà è perciò sempre inclinazione interiormente determinata, prodotto delle determinazioni interiori della monade stessa. Siccome noi conosciamo generalmente solo il resultato e gli innumerevoli fattori che vi hanno cooperato non giungono alla coscienza distinta, perciò ci illudiamo che l'atto di volontà scaturisca dal nostro arbitrio come una creazione nostra. In secondo luogo questo svolgimento interno dell'attività della monade non è necessario d'una necessità matematica, assoluta, nel qual caso l'uomo sarebbe veramente schiavo della fatalità. La necessità matematica o metafisica è una necessità bruta, fatale: laddove la necessità morale è fondata su un obbligo di ragione ed ha luogo anche in Dio: « questa specie di necessità è felice e desiderabile...; ma la necessità cieca ed assoluta abbatterebbe la pietà e la morale » (4). « La necessità asso-

---

(1) Leibniz, *Théod.*, 131.
(2) Leibniz, *De ipsa natura*, IV, 510.
(3) Leibniz, *Corresp. avec Arnauld*, II, 52.
(4) Leibniz, *Théod.*, 390.

luta, che si dice anche logica, metafisica e talora anche geometrica, e che sarebbe sola a temersi, non si trova nelle azioni libere. Così la libertà è esente non solo dalla coazione, ma anche dalla vera necessità » (1). Perciò Leibniz dice e ripete spesso che « la concatenazione delle cause con gli effetti inclina solo l'agente senza necessitarlo ». « La sostanza pensante è portata alle sue risoluzioni dalla rappresentazione prevalente del bene o del male e ciò in modo certo e infallibile, ma non necessario; cioè per ragioni che l'inclinano senza necessitarla. Per questo i futuri contingenti previsti in sè e nelle loro ragioni restano contingenti: e Dio è stato portato infallibilmente dalla sua saggezza e bontà a creare il mondo con la sua potenza e a dargli la migliore forma possibile; ma non vi era portato necessariamente e tutto è avvenuto senza diminuzione della sua libertà perfetta e sovrana » (2). Questa necessitazione morale che conferisce ai fatti umani un certo carattere di contingenza è quasi sempre messa innanzi da Leibniz come l'elemento costitutivo della libertà. « La sostanza libera si determina da se stessa e ciò secondo il motivo del bene appreso dall'intelletto, che l'inclina senza necessitarla: tutte le condizioni della libertà sono comprese in queste poche parole » (3). Questo si spiega col desiderio che Leibniz aveva di avvicinare il più che fosse possibile, anche solo verbalmente, le sue teorie alle dottrine tradizionali: egli voleva evitare tutto ciò che poteva in qualche modo assimilare la dottrina sua al pericoloso fatalismo spinozistico. Ma vi è in realtà un terzo, essenzialissimo elemento che caratterizza l'atto libero e lo distingue da tutte le altre attività che sono egualmente contingenti, ma non perciò possono dirsi libere: e cioè che l'atto sia determinato dalla ragione. Le monadi sono più o meno perfette; e questa perfezione è in rapporto con la chiarezza del loro conoscere. Quando il conoscere è confuso, l'attività della monade non

(1) Leibniz, *Théod.*, 37.
(2) Leibniz, *Théod.*, 414.
(3) Leibniz, *Théod.*, 288.

cessa di essere una spontaneità svolgentesi secondo le leggi di convenienza poste da Dio, ma non è autonoma; la sua attività è subordinata ai fini di altri esseri. Quando invece in essa si svolge la conoscenza chiara e distinta dell'intelletto, anche l'attività sua ha il fine in se stessa: questa determinazione da motivi razionali, che è vera autodeterminazione, costituisce la libertà. Tanto più è libera quindi la volontà, quanto più svolta la ragione: e poichè soltanto Dio è ragione perfettissima, Dio solo è perfettamente libero: mentre gli angeli, i beati e a maggior ragione l'uomo sono liberi solo in parte. « Perchè vi è in lui non solo un ordine di percezioni distinte, che costituiscono il suo impero, ma anche una serie di percezioni confuse e di passioni che fa la sua schiavitù ». Ora « in quanto l'anima ha della perfezione e dei pensieri distinti, Dio ha adattato il corpo all'anima e fa in antecedenza sì che il corpo è tratto ad eseguire i suoi ordini; ed in tanto che l'anima è imperfetta e le sue percezioni sono confuse, Dio ha adattato l'anima al corpo, in modo che l'anima si lascia inclinare dalle passioni che nascono dalle rappresentazioni corporee » (1).

Leibniz condanna recisamente la pretesa libertà di indifferenza; una decisione dell'arbitrio indifferente, senza ragione determinante, nè apparente nè nascosta, sarebbe una specie di puro caso: ora il caso puro, il caso assoluto è una chimera che non si trova mai nella natura. Non bisogna pensare che la nostra libertà consista in una indeterminazione ed in una indifferenza d'equilibrio, come se bisognasse essere inclinati ugualmente dal lato del sì e del no e dal lato di differenti partiti quando ve n'ha più da prendere. Questo equilibrio in ogni senso, è impossibile, perchè se noi fossimo ugualmente portati per i partiti A, B e C, non potremmo essere ugualmente portati per A e per non A » (2). Non è affatto vero che la coscienza ce lo attesti. « Questo equilibrio è anche assolutamente contrario all'esperienza e

(1) Leibniz, *Théod.*, 138-9.
(2) Leibniz, ib., 122.

quando ci si esaminerà si troverà che vi è sempre qualche causa o ragione che ci inclina verso il partito che si è preso, sebbene spesso non ci accorgiamo di ciò che ci muove: come non ci accorgiamo del perchè, uscendo da una porta, noi mettiamo il piede destro innanzi al sinistro o il sinistro innanzi al destro » (1). Di più esso contraddice alla legge della determinazione universale, che non patisce eccezione. « Tutto è legato perfettamente nell'ordine delle cose: poichè niente potrebbe avvenire senza che vi sia una causa disposta come si deve a produrre l'effetto: ciò che non ha luogo meno nelle azioni volontarie che in tutte le altre » (2). Quanto all'obbiezione che si suole opporre al determinismo, e cioè che la volontà possa essere mossa da due motivi equivalenti e così mantenuta in equilibrio (il noto caso dell'asino di Buridano), Leibniz nega che un caso simile sia possibile. Perchè l'universo non può essere diviso in due metà precisamente uguali: « vi sarà sempre e nell'asino e fuori dell'asino una quantità di cose che lo determineranno ad andare dall'una parte o dall'altra ». E lo stesso si dica dell'uomo: anche nei casi di apparente indifferenza vi è sempre una causa o ragione inclinante in un senso o nell'altro sebbene spesso a noi non accessibile perchè la concatenazione delle cause va lontano » (3). E quanto alla questione della responsabilità e della pena, Leibniz ripete quanto avevano già detto gli Stoici, Pomponazzi, Hobbes: le pene ed i premii si spiegano anche supponendo che l'agire umano sia necessario: essi servono come difesa, come intimidazione, come stimolo all'azione: in questo senso si usano anche con gli animali. Vi è una specie di connessione naturale per cui i premii attirano gli uomini verso certe azioni, le pene ne li tengono lontani; il legislatore si serve di questa connessione per dirigere la condotta degli uomini come d'un mezzo meccanico fondato sulla concatenazione necessaria di certe cause e di certi ef-

---

(1) Leibniz, ib., p. 122-123.
(2) Leibniz, ib., 103.
(3) Leibniz, ib., 129-130.

fetti. « Le lodi e i biasimi, le ricompense ed i castighi conserverebbero sempre una gran parte della loro utilità anche se le azioni umane fossero veramente necessarie ».

Il problema della conciliazione della libertà umana con la prescienza divina non presentava naturalmente a Leibniz gravi difficoltà, in quanto per lui anche l'agire libero è causalmente concatenato; ma egli cerca di approfondirlo e non s' appaga della risposta solita, che la prescienza non necessita. « Io vi accordo che la prescienza in se stessa non renda la verità più determinata, ma è la causa della prescienza che lo fa. Perchè bisogna bene che la prescienza di Dio abbia il suo fondamento nella natura delle cose e questo fondamento, rendendo la verità predeterminata, le impedirà di essere contingente e libera » (1). La ragione per cui la prescienza divina non necessita, è che il decreto divino non è una legge fatale, ma una semplice legge di convenienza, una necessità morale che non fa violenza alla libertà. Nessuna meraviglia quindi che egli si trovi in questo punto d'accordo più coi tomisti che coi molinisti e non ritenga necessaria la scienza media. L'intelligenza divina vede in se stessa l'infinità dei mondi possibili: quindi tutti i futuri, i necessarii e i contingenti, i contingenti che si realizzeranno e quelli che non si realizzeranno. Questa scienza (che è la scienza di semplice intelligenza dei teologi) non necessita in alcun modo gli atti liberi. Lo stesso pare non potrebbe dirsi della volontà di Dio che sceglie uno fra i mondi possibili: questa predetermina i futuri contingenti in tutti i loro minimi particolari. Come può dirsi dunque che non li necessita? Non li necessita, dice Leibniz, perchè la necessità che induce il decreto divino è una necessità morale, non fisica nè metafisica. È quindi certo che la volontà prenderà il partito verso cui inclina: ma non è necessario che lo prenda. « Vi è sempre una ragione prevalente che porta la volontà alla sua scelta e basta per conservare la sua libertà che questa ragione inclini senza necessitare... La scelta è libera

---

(1) Leibniz, *Théod.*, 126.

e indipendente dalla necessità, perchè si fa tra più possibili e la volontà non è determinata che dalla bontà prevalente dell'oggetto » (1).

Così Leibniz crede facile conciliare quelli che fanno dipendere la predestinazione dal solo arbitrio di Dio, il quale avrebbe avuto di mira nella creazione soltanto la manifestazione della sua gloria senza riguardo all'uomo, e quelli che la fanno dipendere anche dalle azioni umane dalle quali Dio avrebbe attinto la norma delle sue decisioni sul destino degli individui. Dio formando il disegno della creazione si è proposto solo di manifestare nel modo più degno la sua perfezione: ma questo appunto è stato motivo che egli considerasse nella sua intelligenza le azioni umane possibili e formasse, tenendone conto, il disegno più conveniente. Sostenere che Dio ha reso gli uni beati, gli altri dannati senza riguardo al loro merito, senza scelta e ragione, è un negare la sua saggezza e bontà. Quindi la teoria agostiniana non lo soddisfa. « Perchè oltrechè esser strano che il peccato altrui debba dannare qualcuno, la questione resta sempre perchè Dio non li salva tutti, perchè ne salva solo la minima parte e perchè gli uni di preferenza agli altri. Egli è loro padrone, è vero, ma un padrone buono e giusto; il suo potere è assoluto, ma la sua saggezza non gli permette di esercitarlo in modo arbitrario e dispotico, che sarebbe tirannico ». D'altra parte anche la teoria opposta non è filosoficamente più soddisfacente. Dio non ha bisogno d'agire in questo per decreti particolari e dipendenti in certo modo dalle creature; egli ha tutto determinato con un solo decreto, con quello che ha creato il migliore ed il più armonico dei mondi (2). Nè è necessario, perchè questo sia, che la grazia di Dio abbia predestinato solo quelli che avevano o avrebbero avuto maggior merito: questa considerazione ha la sua parte senza dubbio, ma la scelta ha dovuto regolarsi sopra una legge più complessa e più vasta che noi dobbiamo

---

(1) Leibniz, *Théod.*, 127-128.
(2) Leibniz, ib., 160-161.

rinunciare ad indagare: Leibniz ne fa l'applicazione concreta in un esempio poco appresso (p. 206-208) e più chiaramente in fine (p. 361-365). Quanto infine al problema della partecipazione di Dio al male ed al peccato, Leibniz accetta la teoria scolastica che Dio concorre all'elemento materiale, non al formale del peccato; ossia a ciò che nel peccato è ancora un bene. « *Respondendum est nihil quidem perfectionis et realitatis pure positive esse in creaturis earumque actibus bonis malisque, quod non Deo debeatur; sed imperfectionem actus in privatione consistere et oriri ab originali limitatione creaturarum quam jam tum in statu purae possibilitatis* (*id est in regione Veritatum aeternarum seu ideis divino intellectui obversantibus*) *habent ex essentia sua; nam quod limitatione careret, non creatura sed Deus foret.* » (1).

Se noi consideriamo la teoria leibniziana nel suo insieme, noi vediamo che egli riconduce la libertà a tre elementi. Il primo è la *spontaneità*: tutto l'agire e tutta la concatenazione che costituisce lo svolgimento d'un'unità spirituale sono preformati nella sua individualità, nella disposizione originaria che le assegna il suo posto nella scala degli esseri: nè l'intelletto nè la volontà possono superarne i limiti. Questo potrebbe ricordare la teoria del carattere intelligibile: ma convien tener presente che la monade riceve dalla creazione il suo posto e la sua individualità. Il secondo è la *contingenza*: noi abbiamo veduto a sazietà che cosa intenda Leibniz per contingenza: determinazione da leggi di convenienza, necessitazione morale, non metafisica. Il terzo è la *razionalità*. Le bestie non sono libere: ora ciò che distingue l'uomo dagli animali è la conoscenza delle verità eterne e necessarie, la ragione (2). Ed anche l'uomo è libero solo in quanto è razionale. « Noi possiamo dire che siamo esenti dalla schiavitù in quanto operiamo con una conoscenza distinta, ma che siamo servi delle passioni in quanto le nostre percezioni sono

---

(1) Leibniz, *Causa Dei*, ib., VI, 449.
(2) Leibniz, *Monadol.*, 29.

confuse(1). Però Leibniz non è ben chiaro e costante su quest'ultimo punto; sopratutto esita a trarne le conseguenze con rigore. Quindi si esprime in certi passi ambiguamente, come se la contingenza (che del resto nel sistema Leibniziano è un concetto insostenibile) implicasse ancora una certa possibilità di agire altrimenti. « La determinazione certa che vi è nell'uomo a peccare non lo impedisce punto di poter non peccare (assolutamente parlando) e, poichè pecca, di esser colpevole e di meritare la pena » (2). « Nessuna passione o desiderio è mai in noi tanto grande che ne segua necessariamente l'atto: perchè fino a che l'uomo è *compos mentis*, anche se venga fortemente accecato dall'ira, dalla sete o da altra causa simile, potrà sempre trovare una ragione di frenare l'impeto: e talora a ciò basterà il pensiero di esercitare la sua libertà o potenza sulle passioni » (3). Così altrove sostiene che è anche libero(con una certa limitazione) chi è mosso dalla percezione confusa del senso (4). In altri passi invece oppone abbastanza esplicitamente la vera libertà alla schiavitù delle passioni (5); definisce come un'imperfezione della libertà il poter scegliere il male in luogo del bene (6); e, precorrendo Kant, ammonisce che « il saggio agisce sempre per principii, per regole, mai per eccezioni » (7). Questa incertezza è del resto perfettamente consona al carattere ed alla filosofia di Leibniz. Il suo pensiero eccelle nell'analizzare i problemi, nel metterne in luce tutti gli aspetti, nell'approfondire le soluzioni tradizionali, nell'aprire la via ad una conciliazione in una soluzione superiore. Ma le sue teorie rassomigliano ancor troppo ad improvvisazioni brillanti: dappertutto egli ha aperto la via, in nessuna parte ci ha lasciato una concezione coerente e risoluta come un pensiero definitivo.

---

(1) Leibniz, *Théod.*, 288.
(2) Leibniz, ib., 334.
(3) Leibniz, ib., 454.
(4) Leibniz, ib., 289.
(5) Leibniz, *N. Ess.* II, 21.
(6) Leibniz, *Théod.*, 306.
(7) Leibniz, ib., 315.

La stessa ambiguità, anche accresciuta, troviamo nel sistematore della dottrina leibniziana, Cristiano Wolff (che poco mancò diventasse il martire del determinismo leibniziano) e negli innumerevoli suoi seguaci, che ne diffusero il pensiero nelle università tedesche. Anch'egli insiste sulla differenza fra la certezza e la necessità di un'azione (1) e definisce la libertà come la facoltà di scegliere di proprio arbitrio di due cose possibili quella che più piace. « Non si può negare (aggiunge) che un uomo il quale conosce ciò che è meglio non può preferirvi il peggio e quindi necessariamente accade che egli adotta il meglio. Ma questa necessità non è contraria alla libertà:... essa costituisce solo una certezza » (2). Questa determinazione degli atti umani può però dirsi libertà veramente solo quando è fondata sulla ragione, su principii generali: soltanto allora l'uomo agisce per virtù d'una spontaneità derivante dal vero essere suo e quindi soltanto allora questa spontaneità (determinata in tutti i suoi atti) è libertà. La teoria di Wolff ha avuto innumerevoli ripetitori, che qui è inutile ricordare (3). Tra di essi G. B. Bilfinger (4) accentua maggiormente il carattere spontaneo e contingente dell'atto libero in rapporto ai suoi antecedenti causali. Questi antecedenti possono necessitare l'azione (che allora non è libera), ma possono anche solo determinare la possibilità: allora si ha l'atto libero, che così è determinato, non necessitato. Una critica ed una riforma geniale della teoria Wolfiana ci dà S. C. Hollmann (5), che mette in rilievo l'ambiguità della definizione e fonda più decisamente la libertà sulla ragione: la nostra non necessitazione consiste appunto nella facoltà di riflessione, nel poter concen-

---

(1) C. Wolff, *Vernünft. Gedanken von Gott., etc.* 1751, p. 314 ss.

(2) C. Wolff, ib., 318.

(3) Una prolissa esposizione della dottrina wolfiana è la trattazione di F. Wagner, *Versuch einer gründl. Untersuchung welcher der wahre Begriff von der Freiheit des Willens sei*, 1730, 696 pp.

(4) Bilfinger, *Dilucidationes philosophicae* [3], 1746, 294 ss.

(5) Hollmann, *Pneumatologia*, 1780 § 160 ss.; *Metaph.*, 1747, § 322 ss.

trare sopra un dato oggetto la nostra attenzione, suscitando così in noi nuovi sentimenti e nuovi motivi.

Il determinismo Wolfiano ha ancora, nella stessa età Kantiana qualche raro difensore. Degno di menzione è il libro di M. Ehlers (1), un contemporaneo di Kant, il quale difende il valore morale del determinismo e mostra come e per quali mezzi sia possibile un'autoeducazione dell'uomo alla libertà ed alla ragione. Propugna il determinismo razionale l'eclettico C. A. Caesar (1744-1810), professore a Lipsia, editore di riviste filosofiche: del quale è a vedersi il commento all'ode alla libertà di K. H. Heydenreich nelle sue *Denkwürdigkeiten aus d. philos. Welt*, 1785, IV, p. 763-775. Nello stesso senso anche J. A. Ulrich (1746-1813), professore a Jena, un eclettico Wolfiano, che si accostò in molti punti a Kant, ma ne combattè la teoria sulla libertà nella sua *Eleutheriologia* (1788); dove mostra assai acutamente (p. 22-40) le deficienze della teoria Kantiana. Kant meditava rispondervi, ma lo scritto suo fu poi incorporato in una recensione del Kraus (2). Un kantiano eclettico, J. G. Rätze (3) cerca d'interpretare in questo senso la dottrina kantiana, riducendo la recisa distinzione tra necessità e libertà (che corrisponde alla distinzione tra fenomeno e noumeno) alla semplice gradazione di due piani della vita fenomenica: la vita secondo il senso e la vita secondo ragione. Fine dell'uomo, dice il Rätze, è sempre la felicità: ma la felicità più alta è la vita secondo ragione, che è anche dominio ed armonia degli appetiti inferiori. Ed ogni tendere verso la felicità è sempre un tendere necessariamente determinato: quindi anche l'agire secondo ragione è sempre un agire determinato. Ma esso è anche libertà, perchè è anche un agire secondo

---

(1) EHLERS, *Ueber die Lehre von der menschl. Freiheit*, 1782; tr. fr. 1783. Questo era del resto anche il punto di vista di Kant nel periodo precritico; si cfr. *Nova dilucidatio*, ed. Vorländer, p. 25-27.

(2) Si cfr. VAIHINGER, *Ein bisher unbekannter Aufsatz Kants über die Freiheit*, n. *Philos. Monatshefte*, 1880.

(3) I. G. RÄTZE, *Beilage zu Kants Kritik d. prakt. Vernunft*, 1794; *Die Freiheit des Willens*, 1801.

la vera e suprema natura interiore. « L'anima si sente libera quando è viva ed operante in essa quella forza che domina tutte le altre forze interiori, che produce la più alta felicità possibile e soddisfa l'aspirazione fondamentale dello spirito... La ragione vuole il bene necessariamente, perchè essa vuole sempre il bene e non mai il male: ma essa lo vuole liberamente perchè il bene è ciò che soddisfa la natura razionale, perchè la vita secondo ragione costituisce il più alto grado della vita spirituale e quindi anche della felicità » (1). La libertà e la necessità si implicano perciò mutuamente: la perfezione morale è tanto più completa quanto più è immutabile la sua direzione: quando un essere razionale non vuole necessariamente il bene più alto, cioè il bene della ragione, allora non è del tutto libero. L'uomo non ha una ragione perfetta ed obbedisce più o meno spesso anche alle necessità sensibili: quindi può tendere ed avvicinarsi, ma non mai giungere alla libertà perfetta, che è razionalità assoluta. Quindi anche l'uomo perverso può avere un inizio di ragione e di libertà: il quale fa sì che, anche quando si volge verso i piaceri sensibili, fa questo per una specie di decisione razionale, non più per mero impulso: la ragione, ancora inattiva per sè, già vive ed agisce per il senso. La distinzione di valore e così la morale e l'imputabilità, si spiegano inquanto lo stesso grado iniziale della vita secondo ragione ha più o meno confusamente dinanzi a sè il grado più alto della razionalità, che esso è destinato a realizzare. Verace è pertanto il senso della libertà: illusorio il senso del libero arbitrio d'indifferenza che non è se non il senso oscuro della libertà, congiunto con l'ignoranza delle sue complicatissime determinazioni. Il fatto poi che l'ordine sensibile e l'ordine razionale della vita si coordinano senza contraddizioni in modo che l'uno può passare nell'altro senza che le rispettive necessità vengano in contrasto, nasce da ciò che anche l'ordine della vita sensibile è in fondo penetrato e suscitato dalla ragione: in modo che esso è, in apparenza, un'opposizione, in realtà invece una preparazione alla vita secondo ragione

---

(1) Rätze, *Beilage etc.*, 89-91.

•

Anche secondo Hegel la libertà coincide con l'universalità della ragione: essa è necessità e determinazione, ma determinazione secondo le leggi universali ed eterne della ragione. L'essenza delle cose è la ragione: « La ragione è la sostanza come la potenza infinita, la materia infinita di ogni vita naturale e spirituale, la forma infinita che muove tutto questo suo contenuto; è la sostanza, ossia, ciò in cui e per cui ogni realtà è e sussiste; è la potenza infinita perchè la ragione non è così impotente da levarsi solo come un ideale, da dover essere fuori della realtà: è il contenuto infinito cioè ogni essenza ed ogni verità ed è a sè stessa la sua materia che essa dà ad elaborare alla sua attività » (1). In tanto perciò è libera la volontà umana in quanto l'uomo si eleva, dalle limitazioni del suo essere finito; verso questa universalità. Senza dubbio in lato senso ogni volontà è libera. « È vano voler dimostrare la libertà del volere: il volere è libertà e senza libertà sarebbe una vana parola come alla sua volta la libertà è possibile solo come volontà, come attività d'un soggetto » (2). Ma vi sono gradi nella libertà in corrispondenza dei gradi della razionalità. « Ogni grado dello svolgimento dell'idea della libertà ha il suo particolare diritto, perchè è l'esistenza della libertà in una delle sue proprie determinazioni... La moralità, l'eticità, l'interesse dello stato è ciascuno un diritto particolare, perchè ciascuna di queste forme è una determinazione ed un'esistenza della libertà. Esse possono entrare in conflitto solo in quanto stanno su d'una medesima linea e cioè sono diritti: se il punto di vista della moralità non fosse esso pure un diritto, se non fosse la libertà in una delle sue forme, non potrebbe entrare in conflitto col diritto della personalità o con qualunque altro, perchè questo contiene in sè il concetto della libertà, la più alta deter-

(1) Hegel, *Vorles. üb. d. Phil. d. Geschichte*, ed. Lasson, I, 4.
(2) Hegel, *Grundl. d. Philos. d. Rechts*, § 4 *Zus.*

minazione dello spirito, contro la quale qualunque altra cosa non ha consistenza. Ma il conflitto implica nello stesso tempo questo altro momento, che ogni forma della libertà è limitata e subordinata l'una all'altra: solo il diritto dello spirito del mondo è illimitatamente assoluto » (1). « La libertà è ciò che vi è di vero nello spirito: il tendere dello spirito verso di sè è il tendere verso la pienezza della sua libertà. Lo spirito non è qualche cosa d'immobile: la sua libertà è una libera attività, è la negazione continua della sua negazione, per cui giunge a fare sè oggetto di se stesso, a prendere coscienza della sua libertà » (2).

Lo spirito si leva dalla natura e dal suo morire perenne come la sua verità e realtà più alta, che nella sua universalità interiore realizza il fine della natura. Con esso comincia una nuova e più ampia sfera di vita. Lo spirito umano non è, come la coscienza animale, un soggetto sensibile tutto chiuso nell'istante: è un soggetto razionale conscio della sua natura universale e della sua unità spirituale con le cose. Perciò anche nei primi gradi esso possiede già in sè una coscienza iniziale della sua verità ed universalità di fronte al mondo degli oggetti che gli si oppongono: perciò non è trascinato dalla molteplicità di questi in un'esistenza materiale, ma anzi attrae questa molteplicità in sè, ne fa un mondo spirituale. Così di grado in grado si libera dalla sua limitazione e dalla illusione di essere un singolo isolato fra gli altri singoli: egli riconosce la comune natura razionale in sè come in tutto il resto e così diventa ragione, spirito razionale e libero. Il carattere essenziale dello spirito, la sua identità, la sua unità razionale è ciò che ne costituisce, dal punto di vista pratico, la libertà. Libertà è assenza di limiti, di opposizioni irriducibili: quindi il progresso dello spirito verso l'unità è anche progresso verso la libertà. Per lo spirito finito la libertà non consiste perciò nel fare astrazione dal resto, nell'isolarsi: ma

(1) Hegel, ib., § 30.

(2) Hegel, *Vorles. über d. Phil. d. Geschichte*, ed. Lasson, I, 23-33.

nel prendere coscienza delle opposizioni per superarle: è appunto questa vittoria sulle opposizioni che, elevando lo spirito verso un'unità più alta, lo eleva anche verso una libertà più perfetta. Perciò, come l'unità, la libertà non è un possesso, ma un ideale ed una conquista: lo svolgimento dello spirito è anche la sua liberazione.

Nella sua forma più rudimentale e semplice la libertà non è altro ancora che una semplice possibilità di negazione, la possibilità di astrarre da qualunque contenuto positivo. Quando il soggetto razionale è determinato da un contenuto sensibile qualunque, l'atto suo non è puramente meccanico, perchè, sebbene la materia del volere venga quasi come imposta al soggetto, l'atto formale del volere, del decidere è un atto che viene dalla natura del soggetto. Per esso il soggetto ha in sè una possibilità astratta di libertà, esso è libero in sè, cioè in potenza, ma non per sè, non nell'effettiva attività della sua coscienza. Nell'atto suo confluiscono due elementi: la dipendenza dal contenuto che ne fa un atto determinato, non libero e la natura del soggetto che è, potenzialmente almeno, universalità, libertà. Questa forma di volere è l'arbitrio: è la libertà comune che il volgare assume come potestà di fare quello che si vuole. Ma per Hegel questa è un'illusione. In fondo Hegel si mette nettamente dalla parte del determinismo. Nell'arbitrio abbiamo solo l'astratta possibilità della libertà: è questa possibilità che, in quanto presentita, fa sì che l'uomo si sente libero, pur essendo determinato in ogni singolo suo atto (1).

La volontà diventa veramente libera solo quando anche il contenuto assume la forma dell'universalità, della razionalità. Un grado intermedio, uno sforzo verso la libertà si ha quando il soggetto cerca di dominare gli impulsi particolari, di compararli e di unificarli, volgendoli verso il massimo bene, la felicità: ma questa non è ancora che l'ombra della razionalità. Si ha la vera razionalità del contenuto

---

(1) Hegel, *Encyclop.*, § 477-8; *Grundl. d. Philos. d. Rechts*, § 10-18.

solo quando il contenuto è la libertà stessa: cioè quando il soggetto razionale e libero vuole se stesso. Qui è evidente il riflesso di teorie kantiane. Soltanto, l'interpretazione è differente. L'universalità pura della legge, che è per Kant l'oggetto della volontà morale, è l'espressione formale dell'intelligibile. Per Hegel invece l'universalità del soggetto, che deve essere il contenuto dell'atto libero, è l'universalità stessa dell'attività immanente dello spirito, che eternamente si realizza nell'infinità delle determinazioni particolari: nell'attività libera il soggetto ha sempre ancora per oggetto della volontà il contenuto di prima, ma penetrato dal pensiero, purificato dalla sua naturalità e particolarità, unificato ed armonizzato con l'attività universale dello spirito. Qui cade il contrasto fra la volontà e la particolarità del contenuto: l'attività libera è lo svolgimento dello stesso contenuto dello spirito, in cui la libertà si conosce e si arricchisce progressivamente di tutti i suoi particolari concreti (1).

Questa libertà non è naturalmente qualche cosa che possiamo realizzare d'un colpo nella sua totalità: essa si realizza gradatamente realizzando se stessa come esteriorità oggettiva, creando intorno a sè un mondo caratterizzato dalla libertà, in modo che essa si trovi nel medesimo come in se stessa. Questa realtà come esistenza della libertà è il mondo del diritto: nome che in Hegel comprende non solo il diritto vero e proprio, ma tutta la realtà morale e cioè lo stretto diritto, la moralità interiore e la moralità incarnata nello stato di eticità (2).

La prima estrinsecazione della libertà è stata la costituzione d'un ordine giuridico: nel quale abbiamo la posizione d'un regno di volontà singole come potenzialmente libere, come persone. La persona è per Hegel il soggetto che, pur comportandosi ancora secondo i suoi impulsi, desideri etc. come un soggetto naturale, pone già, nel suo rapporto

---

(1) Hegel, *Phaenomenol.*, ed. Lasson, p. 378-82; *Encyclop.*, § 480-1; *Grundl. d. Phil. d. Rechts*, § 21-28.

(2) Hegel, *Encycl.*, § 483-7; *Grundl. d. Phil. d. Rechts*, § 29-30, 33.

con gli altri soggetti, la sua natura come una volontà universale e libera, Perciò l'ideale del puro diritto è ancora quello di Kant: di costituire un equilibrio degli egoismi tale che non leda la persona; tale cioè che possa venir fissato in un sistema di determinazioni universali. Onde la suprema legge: sii una persona e rispetta gli altri come persone. — Perciò il diritto non si preoccupa del contenuto delle volontà singole nè della loro interiorità: ma è appunto questa sua oppressione esteriore che fa ripiegare la coscienza sopra se stessa e fa sì che essa penetri, al di là della sfera egoistica e subbiettiva, fino all'essere suo più profondo, in cui parla la volontà obbiettiva, razionale, come esigenza, come dovere, come legge della coscienza morale. — La coscienza morale è però ancora soltanto la coscienza della volontà obbiettiva nella subbiettività, il dovere fatto vivente nell'attività d'una coscienza individuale. Essa raggiunge la sua ragione d'essere solo quando si incarna nelle istituzioni esteriori, nella moralità sociale: questa è l'idea della libertà, cioè il concetto della libertà diventato pienamente concreto, la libertà fatta natura. « La sostanza che si sa libera, in cui l'assoluto dovere è anche essere, ha realtà come spirito d'un popolo » (1).

La perfezione e la libertà dell'inviduo stanno quindi nell'essere una cosa sola con la volontà razionale universale in quanto incarnata nello stato ideale: lo stato e le sue istituzioni sono il mondo che questa volontà universale e libera si crea come oggettivazione della sua vita. Ciò non vale naturalmente in modo incondizionato di qualunque forma dello stato, ma solo dello stato ideale alla cui perfezione è essenziale la libera adesione dei singoli: i quali debbono essere tratti ed elevati a confondere liberamente il loro diritto e la loro volontà particolare nella volontà universale dello stato (2). « Lo stato è la realtà della libertà concreta: ora la libertà concreta sta in ciò che l'individualità personale ed i

---

(1) HEGEL, *Encycl.*, § 514.

(2) HEGEL, *Grundl. d. Philos d. Rechts*, § 183, § 260 *Zus.*

suoi particolari interessi abbiano da una parte per sè il loro pieno svolgimento e il riconoscimento del loro diritto, dall'altra passino da sè nell'interesse universale, riconoscano consciamente e volutamente questo come il loro proprio spirito sostanziale ed agiscano per lo stesso come per il loro ultimo fine: sì che nè l'universale si affermi e si realizzi separatamente dall'interesse, dal sapere e volere particolare, nè gli individui vivano come privati solo per il loro interesse, senza immedesimarsi con la volontà universale e senza esercitare un'attività ben conscia di questo fine » (1).

Questa identificazione della libertà con l'immedesimazione dell'individuo nella volontà obbiettiva dello stato ha la sua ragione in ciò che lo stato rappresenta per lui veramente l'apice della vita dello spirito: lo stato è il razionale in sè e per sè, è l'assoluto fine della ragione, il cammino di Dio per il mondo, un Dio terreno che dobbiamo venerare come una vita infinitamente più alta e profonda che quella della natura (2). Ma questo punto non è, nel sistema hegeliano, senza gravi difficoltà (3). Se la libertà assoluta coincide veramente con la subordinazione alla volontà obbiettiva dello stato concreto, non vi sarebbe stata libertà possibile per i cittadini degli stati orientali o dello stato romano, stati imperfetti la cui costituzione era inconciliabile con la libertà dei singoli: e che senso avrebbe la libertà come subordinazione alla volontà d'uno stato disceso negli ipogei oscuri della storia, senza significato e senza valore per il divenire universale dello spirito? Inoltre la razionalità dello stato concreto non è se non l'esteriorità, svolgentesi nel tempo, d'un ordine che è in sè qualche cosa di eterno e non ha termine d'arrivo e può essere interiormente presente allo spirito individuale indipendentemente da qualunque circostanza esteriore. « La storia del mondo è solo la parvenza dell'u-

---

(1) Hegel, *Grundl. d. Philos. d. Rechts*, § 260.

(2) Hegel, *ib.*, § 258, § 272 *Zus.*

(3) Su questa difficoltà si veda S. W. Dyde, *Hegels Conception of Freedom* in *Philos. Review*, 1894, VI, p. 655-671.

nica ragione, una delle forme particolari in cui essa si rivela, un'immagine dell'unico esemplare, in quanto esso si manifesta in uno speciale elemento, nella vita dei popoli » (1). Gli stati singoli sono fra di loro come gli individui: epperò, come questi, non sono, da un più alto punto di vista, che momenti e strumenti particolari d'un'unità più vasta, in cui lo spirito più perfettamente si rivela (2). Ciascuno di essi svolge in tutta ampiezza il suo contenuto quando la sua ora è venuta, ed è allora la vita di Dio sulla terra: ma cede poi nell'ora voluta anch'esso al suo destino ed entra in un'esistenza oscura che non ha più per lo spirito alcun valore (3). Sopra di essi vive quindi, come vera ed ultima realtà lo spirito del mondo; quello che nello spirito assoluto apprende se stesso come divenire eterno e che nella storia rivela esteriormente questo suo divenire. Non vi è dunque, sopra la libertà, nello stato, una libertà religiosa, che è vita diretta nello spirito assoluto?

La dottrina di Hegel non è esplicita su questo punto. Talora egli sembra confondere queste due libertà. « La libertà nella religione e la libertà nello stato sono un unico concetto. Quest'unico concetto è la cosa più alta che l'uomo abbia ed è realizzato dall'uomo. Il popolo che ha un cattivo concetto di Dio ha anche un cattivo stato, un cattivo governo, cattive leggi » (4). Altrove invece sembra porre la vera libertà nella libertà filosofica, nell'identificazione con lo spirito assoluto e con la sua vita eterna, di cui la storia nel tempo non è che un'esteriorità ed un riflesso. Lo spirito pensante si eleva bensì a considerare la vita dello stato, in cui vive e con cui identifica il suo volere, nel sistema universale, cui esso appartiene, e così si innalza sopra le limitazioni di questa vita stessa, immedesimandosi con il genio del suo popolo: ma questo sapere ha ancora sempre la limitazione

(1) HEGEL, *Vorles. üb. d. Philos. d. Geschichte*, ed. Lasson, I, 4.
(2) HEGEL, *Encycl.*, § 548-9; *Vorles. üb. d. Phil. d. Geschichte*, ed. Lasson, I, 36 ss.
(3) HEGEL, *Encycl.*, § 530; *Grundl. d. Phil. d. Rechts*, § 347.
(4) HEGEL, *Vorles. üb. d. Phil. d. Religion*, ed. Lasson, I, 303.

del genio d'un popolo. « Soltanto lo spirito pensante della storia universale, in quanto cancella da sè le limitazioni dei singoli genii etnici e la sua stessa esteriorità nel mondo, afferma la sua concreta universalità e si eleva al sapere dello spirito assoluto, come della verità eternamente reale, in cui la ragione conoscente è per sè libera e la necessità, la natura e la storia servono soltanto alla sua rivelazione e non sono che i vasi della sua gloria » (1).

Accanto alla dottrina di Hegel deve essere posta quella d'un filosofo da lui per tanti aspetti lontano e tuttavia affine sotto più d'un punto di vista — come p. es. nella stretta connessione con la filosofia del secolo XVIII: e cioè di G. F. Herbart. Il problema della libertà del volere si connette per Herbart col problema del divenire, che egli in un certo senso nega radicalmente. La realtà è composta di unità assolute e perciò semplici ed immutabili come l'Uno degli Eleati: la natura di ciascuna di esse ci è in sè ignota e ci è nota solo in quanto è il soggetto di indefinite relazioni con gli altri reali, le quali ci appariscono come le proprietà di questo soggetto. Analogamente, se ogni verità è immutabile, il mutamento è così apparente come la complessità degli esseri: esso è un mutamento nei rapporti esteriori, che non tocca l'essenza dei reali, la cui unica attività è l'autoaffermazione dell'essere proprio di fronte agli altri. Anche l'anima è uno di questi reali: le apparenti attività, risultando dai suoi rapporti con gli altri reali, sono le rappresentazioni, le quali esprimono nel loro contenuto così i rapporti dell'anima con gli altri reali come quelli degli altri reali con l'anima, cioè ci danno le proprietà apparenti delle cose. L'unità dell'anima, nella quale le rappresentazioni hanno luogo, esige che esse si riducano ad unità: quindi le une entrano in relazione con le altre preesistenti e così sorge una specie di lotta nella quale, secondo la loro diversa natura, le une ostacolano e deprimono le altre, oppure si associano con esse e ne raf-

---

(1) HEGEL, *Encycl.*, § 552; si cfr. *Vorles. über die Phil. d. Geschichte*, ed. Lasson, I, 37.

forzano la tendenza a rimanere nella coscienza. Per via di questo processo si formano gruppi stabili di rappresentazioni che attraggono le sopravvenienti, le assimilano, le associano e finiscono per lasciar pervenire alla coscienza solo quelle che possono fondersi con essi. Una di queste masse dominanti è l'io (psicologico), la cui costanza e identità è perciò sempre solo relativa. I sentimenti e le volontà sono lo sforzo delle rappresentazioni verso la loro conservazione e verso il predominio nella coscienza: la volontà, in particolare, non è che una forma particolare del desiderio: un desiderio la cui realizzazione è ritenuta come possibile (1). Tutto questo processo è rigorosamente determinato: Herbart parla d'una meccanica delle rappresentazioni. Perciò anche l'atto di volontà, che non è se non il tendere della rappresentazione compressa e forzata nella sua autoaffermazione è causalmente determinato.

Ora qual posto può avere la libertà in questo processo? Riferita al reale che costituisce il nostro essere metafisico, essa non ha evidentemente alcun senso. Herbart attacca vivamente il concetto kantiano della libertà trascendentale (2), che è arbitrario, contradditorio e senza alcun valore morale. Data l'assoluta ignoranza nostra del nostro essere metafisico, intelligibile, una scelta compiuta dall'io in questo mondo metafisico è per noi qualche cosa di incomprensibile: che può essere il caso assoluto come la fatalità assoluta. E' infatti per un arbitrio inesplicabile che l'individuo sceglie con un atto metafisico il suo carattere e così determina per sempre la sua condotta (3). Inoltre, esso, decidendo di tutta la serie fenomenica, riduce questa ad una fantasmagoria, nella quale è inutile parlare di dovere, di morale o di educazione. Anche per il mondo delle nostre rappresentazioni, la libertà non ha metafisicamente alcun senso: non vi è libertà d'indifferenza: tutti i nostri atti sono determinati. La libertà vale

---

(1) HERBART, *Lehrbuch zur Psychol.*, § 107.
(2) HERBART, *Lehrbuch z. Einl. in die Philos.*, § 128 ss.
(3) HERBART, *Gespr. über d. Böse*, in *Phil. Schriften*, II, 189.

dei nostri atti di volontà solo se noi li consideriamo quanto al loro valore morale: considerazione che è un puro giudizio di valore ed è affatto indipendente dalla metafisica.

La morale non si preoccupa affatto, secondo Herbart, di ciò che è: essa è una parte dell'estetica ed ha solo a determinare ciò che deve essere perchè piace universalmente ed obbiettivamente. Ad essa appartiene unicamente di mettere in rilievo quei rapporti fondamentali della volontà con se stessa e con le altre, che piacciono come moralmente belli e che perciò il nostro giudizio pratico incondizionatamente approva. Questi elementi semplici del volere moralmente bello sono le cinque idee pratiche della libertà interiore, della perfezione, della benevolenza, del diritto, dell'equità: esse possono poi combinarsi fra di loro e dare origine a rapporti più complessi: la virtù è l'attività armonicamente regolata secondo le idee pratiche. La libertà interiore (che è la prima delle idee pratiche) consiste nell'accordo fra l'atto di volontà e la nostra personalità. Quando sorge in noi un nuovo atto del volere, esso viene in contatto con quella massa organizzata di rappresentazioni e di volontà che costituisce il nostro io psicologico, il nostro carattere e il rapporto fra di essi viene espresso da un giudizio di approvazione o di disapprovazione che il nostro io pronunzia in riguardo al nuovo atto. Quando questo è « appercepito » con approvazione, si ha quel rapporto che Herbart chiama l'idea (pratica) della libertà interiore. È, in breve, l'accordo del carattere con se stesso in tutte le sue azioni (1): che è però soltanto ancora il primo e più imperfetto grado della libertà. Quando la massa delle rappresentazioni ha raggiunto il più perfetto equilibrio, i rapporti universali ed obbiettivi si svolgono e si affermano in mezzo alle determinazioni particolari ed accidentali: la conformità con questi rapporti (che sono le idee morali) costituisce la vera libertà, la libertà di perfezione. Sebbene Herbart ripudii qualunque legame dell'etica con la metafisica, resta almeno che la volontà, la quale realizza in sé le

(1) Herbart, *Lehrb. z. Einl. in die Philosophie*, § 90.

idee pratiche, rappresenta il valore supremo. La stessa fede religiosa pone il concetto della perfezione divina in rapporto con le idee pratiche della morale (1).

Alla dottrina herbartiana si riattacca la sagace analisi di A. Labriola nella sua memoria sulla libertà morale (2). Come Herbart il Labriola rigetta e il concetto della libertà d'indifferenza e quello d'un assoluto cominciamento come postulato metafisico della morale (libertà trascendentale). Il problema della libertà è un problema psicologico: e si connette col problema della formazione della personalità. La somma delle esperienze e delle volontà anteriori si concentra in quella formazione che diciamo personalità o carattere: ogni nuovo atto di volontà è guidato, influenzato, determinato da questa formazione preesistente, in modo che esso deve, più o meno, conformarsi ad essa. In questa specie di dominio che la personalità esercita sulla volontà singola risiede la libertà (psicologica o pratica) dell'uomo: e in questo senso tutti gli uomini sono liberi, ma più o meno liberi perchè innumerevoli sono i gradi che conducono a quello stato di solidità e sicurezza interiore che può e deve dirsi carattere. Quando nel carattere s'insinuano gli ideali morali, la libertà (psicologica) diventa una libertà morale. « La piena libertà morale consiste nel carattere morale » (p. 114). La libertà morale è un caso specifico, privilegiato, della libertà interiore: « non ogni uomo libero è moralmente libero » (p. 122).

•

Questa forma di determinismo è stata anch'essa rinnovata nel pensiero contemporaneo: per opera specialmente di quell'indirizzo intermedio, che, ripugnando per una parte al determinismo naturalistico ed empirico e per l'altra respingendo ogni velleità di costruzioni trascendenti, ama vedere nella realtà la manifestazione d'una ragione immanente alle

---

(1) Herbart, *ib.*, § 106; *Kurze Encycl.*, § 218.
(2) A. Labriola, *Della libertà morale*, 1873.

cose, la quale ha la sua rivelazione più alta e più diretta nel pensiero e nell'attività razionale umana. A questo indirizzo può ricondursi la concezione di F. Paulsen, fondata su d'una specie di panteismo idealistico non dissimile da quello di G. T. Fechner (1). Egli comincia con l'eliminare il concetto d'una libertà di indifferenza, d'un libero arbitrio che sia nella natura, secondo la espressione di Spinoza, come un *imperium in imperio*. Fisicamente e spiritualmente l'uomo è un risultato di cause innumerevoli; egli è, sotto ogni rispetto, ciò che lo hanno fatto i genitori, la famiglia, il popolo in cui vive; come la gemma di un albero, egli fa parte di un organismo più vasto e, attraverso a questo, dell'eterno, immutabile ordine delle cose. La coscienza mi attesta la mia spontaneità nel processo; dice che il mio svolgimento, il mio operare non sono mossi dall'esterno come i denti di una ruota, ma per mezzo di un organismo interiore che si è svolto e reagisce con un ritmo proprio alle azioni esterne: questa organizzazione spirituale è appunto ciò che io chiamo « io ». Ma non attesta affatto che questo principio agente ed i suoi atti siano fuori della connessione causale universale. La spontaneità è propria anche dell'agire animale: come se ne distingue l'agire umano ed in che consiste la sua libertà morale? L'animale agisce secondo rappresentazioni ed impulsi: l'uomo può agire anche secondo idee generali e principii, secondo fini. Questa capacità conferisce alla sua vita un'unità superiore e fa della sua individualità una personalità, un organismo spirituale che agisce secondo leggi e un indirizzo costante e perciò ha, di fronte alla natura, una certa autonomia e di fronte agli impulsi che vengono dall'esterno una specie di indipendenza che costituisce appunto la libertà morale. Questa personalità morale è un ideale, una lenta e sempre imperfetta conquista della volontà: conquista che in sè compendia tutta la vita morale dell'uomo. Ma la subordinazione dell'individualità umana è essa stessa libera creazione od un processo causalmente concatenato? Certo

(1) F. Paulsen, *System der Ethik* [6], 1903, I, 443 ss.

l'uomo non crea in se stesso l'unità della ragione: questa deve già essere presente nell'uomo come un fattore che a sè subordina tutto il suo processo interiore. Tuttavia quando il processo interiore si subordina alla ragione allora possiamo a buon diritto chiamarlo libero e considerarlo come una creazione nostra: « perchè la ragione è il vero e proprio io, il Sè libero dell'uomo: essa si trova nella vita terrena mescolata con impulsi animali e passioni: il suo compito è di guidare la vita in modo che essa serva alla ragione ed ai suoi fini ». La libertà è quindi « la capacità di determinare la propria vita indipendentemente dagli impulsi sensibili per mezzo della ragione e della coscienza morale secondo leggi e secondo fini »; noi possiamo dirci liberi, quando il corso della nostra vita è determinato dalla ragione, per ciò che la ragione è l'intimo e vero essere nostro.

Un concetto analogo della libertà è quello svolto dal Fôuillée (1); il quale si propone di conciliare nella sua teoria le verità essenziali del determinismo e dell'indeterminismo. Il determinismo ha perfettamente ragione di insistere sulla necessità di una esplicazione causale di tutti i fenomeni, anche interiori: solo ha il torto di trasformare questa concatenazione in un meccanismo, di non tener conto della spontaneità che si esplica attraverso la concatenazione causale e che per mezzo di essa si realizza sempre più completamente. L'indeterminismo invece mette in rilievo questa spontaneità, ma la spezza per così dire in tanti atti isolati, inconcepibili: laddove essa è una vita, un'energia continua che aspira a realizzare per mezzo del meccanismo causale l'ideale della libertà. In fondo il Fouillée prende il suo punto di partenza dal determinismo, che riconosce come la sola concezione scientificamente accettabile; la libertà di indifferenza, nel suo senso vero e proprio, è una falsa interpretazione della libertà interiore e si risolve in un'illusione psicologica. Soltanto, per il determinismo, tutti i fattori causali sono posti, per così

(1) A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, 2.ª ed., 1884; *Psychologie des idées forces*, 1893.

dire nello stesso piano; in fondo tanto i motivi costanti che costituiscono il carattere quanto i motivi del momento sono energie straniere all'io, che nella loro forza determinante vede una necessità servile, coattiva. Secondo il Fouillée invece vi sono dei fattori che esprimono con maggior approssimazione la spontaneità dell'io, nei quali l'io riconosce meglio se stesso, perchè essi traducono più da vicino la sua natura: l'azione di questi fattori è un progresso dalla necessità coatta alla necessità spontanea, alla libertà. Egli rimprovera ai deterministi di aver dimenticato il fattore più importante: l'idea stessa di libertà. In realtà il rimprovero va più a fondo; esso vuol dire che i deterministi hanno dimenticato essere la nostra vita interiore un processo causale in cui ha luogo una conversione qualitativa, un processo causale che non accozza meccanicamente degli elementi psichici, ma si accentra intorno all'unità inafferrabile dell'io e tende all'assimilazione, alla subordinazione perfetta di tutti gli elementi sotto la forma dell'io. In questa estensione interiore del campo della spontaneità consiste propriamente la libertà: non soltanto nella costituzione di un organismo psichico, le cui parti, senza questa assimilazione, sarebbero in fondo così straniere all'io come gli impulsi che gli vengono dall'esterno. Le condizioni di questa progressiva assimilazione sono secondo il Fouillée in primo luogo l'intellettualizzazione della volontà, la subordinazione del processo interiore ad idee generali; in secondo luogo l'interiorizzazione della volontà, la concentrazione dei motivi in un'unità sempre più omogenea e comprensiva. « Non basta che la risoluzione risulti dal carattere e porti così il segno del nostro temperamento fisico e morale per esser libera. Il nostro carattere, se è causa, è anzitutto l'effetto del mondo esteriore: è l'accumulazione di necessità per la maggior parte organiche. Inoltre non essendo tutto intiero cosciente e razionale, non è tutto intiero trasparente per sè. Quando dunque un'azione deriva dal nostro carattere, noi non ne vediamo sempre per questo l'origine nel nostro io; ci sentiamo spinti dall'interno, ma sempre spinti. Il mio carattere non è il mio vero io; esso esiste

in gran parte preformato, sì che io stesso non lo conosco nè nella sua origine, nè nei suoi elementi intimi, nè nella sua azione e nei suoi effetti. Essere determinati dal proprio carattere non è dunque esser determinati dal proprio io. Per coincidere con l'io bisognerebbe che il carattere diventasse tutto intiero cosciente, diafano, penetrato da ogni parte di luce. Ed ancora non basta: per costituire la vera libertà, bisogna che sia la luce stessa che agisca, bisogna che sia l'io cosciente e riflesso. La libertà è la causalità intelligente dell'io » (1). La subordinazione dell'agire a idee generali riduce al minimo il senso di coazione, estende la sfera di azione in cui riconosciamo noi stessi e perciò ci sentiamo liberi. « In questo caso non solo i differenti termini sono abbracciati nell'unità d'una coscienza, ma il legame che li stringe fra loro e con l'azione è cosciente, riflesso, razionale. Si può dire che allora la determinazione per l'io comincia, perchè è l'io intelligente che opera la sintesi dei differenti termini, dell'io e dell'atto. Se noi potessimo agire solo in virtù di motivi perfettamente chiari, se noi potessimo essere per noi come una sfera di pura luce, noi ci avvicineremmo anche più all'ideale. Infatti il nostro io cosciente sarebbe la sintesi completa e completamente luminosa del nostro io intiero con tutti i suoi motivi, i suoi impulsi e le sue determinazioni ed il nostro io si riconoscerebbe intiero in ciascuno dei suoi atti. Sarebbe dunque la perfetta attribuzione all'io che è la prima condizione della libertà » (2). A questa prima condizione, che è come un'attribuzione teoretica dei proprii atti a sè, deve aggiungersi l'attribuzione pratica, l'aspirazione a realizzare in sè la libertà sotto tutti i suoi aspetti ed in tutti i suoi elementi, che sono la potenza, l'indipendenza e la spontaneità. La forma più alta di questa estensione pratica dell'io è la sua identificazione con l'universale, l'amore universale, l'ideale della perfezione morale. La libertà è quindi « la soggettività per eccellenza »; volere la libertà è volere

---

(1) Fouillée, *Psych. d. idées forces*, II, 2.
(2) Fouillée, *ib.*, 314-15.

se stesso, volere la conservazione e l'espansione del proprio io senza limiti. Ma la vera soggettività è la ragione, l'io operante sotto le leggi della ragione. « Non si è liberi per la ribellione alle leggi dell'intelligenza, ma al contrario per il loro intiero compimento. Non si è liberi per l'assenza di motivi, ma anzi per la presenza di tutti i motivi pro e contro che dominano da una parte l'idea della nostra libertà, dall'altra l'idea del fine universale. La libertà, termine dello svolgimento volontario, è così la motivazione per eccellenza, la motivazione completa, estendentesi lungi quanto è possibile, abbracciante nella piena luce un sistema di fini più vasto che sia possibile, per ricondurlo all'unità dell'io » (1). La libertà è quindi anch'essa determinazione, ma determinazione per ragioni superiori, aventi la loro unità nell'idea stessa del nostro io come causa e come fine (2).

Alla dottrina del Fouillée, come in generale alle altre precedentemente esposte manca un chiaro, esplicito riconoscimento dei presupposti metafisici che il determinismo razionale necessariamente implica. Non solo è necessario stabilire che la libertà consiste nella subordinazione alle necessità costanti, ideali della ragione; ma è necessario, eliminato ogni preconcetto naturalistico, riconoscere che il fondamento della realtà è la ragione; e, sorpassata senza ambagi ogni forma di dualismo, ricercare nell'identità essenziale dell'essere nostro con la ragione universale, la causa di quel senso di più alta e più perfetta spontaneità, di indipendenza, di vera e propria libertà che il nostro io prova quando si libera dalla soggezione al senso e si subordina alle leggi della ragione: che sono in fondo le leggi sue proprie, l'espressione spontanea della sua natura universale ed immutabile. Un passo essenziale è fatto in questo senso da G. Wundt con l'identificazione della volontà razionale e libera, momento essenziale dell'individuo, con le grandi volontà impersonali dell'attività umana collettiva.

(1) Fouillée, *ib.*, 326.
(2) Fouillée, *ib.*, 328.

Anche il Wundt (1) ammette che ogni atto umano è psicologicamente determinato: la teoria dell'indeterminazione dell'arbitrio non è nemmeno seriamente discutibile. Che l'atto libero sia anch'esso determinato dalla causalità psichica è implicito nella stessa sua definizione: gli antecedenti causali dell'atto libero sono altri fatti psichici, i quali ci rinviano ad altri e così all'infinito. Tra i fattori determinanti Wundt dà particolare importanza al fattore sociale: l'individuo fa parte di una serie concentrica di comunità spirituali sempre più vaste, sulle quali agisce e dalle quali è costantemente determinato e nel suo essere e nel suo agire. Ma nè nell'individuo nè nella vita della collettività il processo di determinazione deve essere inteso come un processo meccanico. Il Wundt si pronunzia energicamente contro ogni tentativo di determinismo biologico: è un'assurdità cercare gli antecedenti di un atto di volontà nelle molecole cerebrali: come può la materia, un prodotto del nostro pensiero concettuale, per cui è pensato un ipotetico substrato costante a certe classi di nostre rappresentazioni, agire sul nostro spirito o produrre la nostra attività spirituale? Anzi delle due causalità, la fisica e la psichica, questa sola è veramente indipendente ed originaria. L'idea del mondo esteriore, dei suoi oggetti e dei concetti che ad esso si riferiscono, è un prodotto del nostro pensiero ed è contenuta nella connessione causale del nostro divenire spirituale. Questo non vuol dire che la concatenazione causale fisica debba venir risolta e interpretata nel senso d'un divenire spirituale: le stesse esigenze logiche, le quali ci hanno condotto ad astrarre dalle rappresentazioni il mondo degli oggetti, esigono che noi li ordiniamo in una serie causale propria: anzi in certi casi, in cui ci è più facile osservare i concomitanti fisici di certi nostri fatti spirituali, possiamo anche far servire la

---

(1) W. WUNDT, *System der Philosophie*, 1897, 592 ss.; *Ethik* [3], 1903, II, 31 ss.; *Menschen und Tierseele* [6], 1919, 531 ss.; *Völkerpsychologie*, IX, 1918, 219 ss. Nel senso del Wundt, H. ACHTER, *Von der menschlichen Freiheit*, 1895; G. VILLA, *Sul problema del determinismo psichico*, 1914.

concatenazione materiale dei primi alla spiegazione della genesi di questi. Ma non bisogna mai dimenticare che la concatenazione fisica è una costruzione logica sorta nel seno dello spirito, non una realtà nel cui seno spunti e si svolga la vita spirituale. Perciò nella determinazione delle cause del volere, noi non possiamo seguire altra via che la ricerca dei fattori spirituali antecedenti secondo la loro successione indefinita. Senza questo determinismo psicologico non sarebbero possibili nè psicologia nè scienze dello spirito. Anzi la stessa causalità psichica non deve essere concepita sul tipo della causalità meccanica. La causalità applicata ai fenomeni del mondo fisico viene riferita alla sostanza materiale con il cui concetto è essenzialmente connesso il principio della costanza: onde per la causalità fisica vale il principio dell'equivalenza della causa e dell'effetto. La causalità psichica invece ci conduce, se noi seguiamo l'esperienza, ad un principio opposto: al principio dell'accrescimento dell'energia, il quale significa che gli effetti sono bensì determinati dalle rispettive cause, ma non sono in esse contenuti: ogni atto spirituale è in maggiore o minor grado una creazione. Quindi noi possiamo seguire la linea che conduce dagli effetti alle loro cause: noi possiamo risalire ai fattori d'un atto spirituale, ma non possiamo ridiscendere dalle cause agli effetti e predire un evento spirituale: la finzione della formula cosmica di Laplace non è applicabile al mondo dello spirito.

La libertà non è per conseguenza un privilegio della volontà, ma un carattere di ogni evoluzione spirituale e può avere tanti gradi e forme quanti ne ha la vita spirituale. In vero e proprio senso però noi diciamo libera l'attività dell'uomo quando si esplica con piena coscienza della totalità spirituale che lo costituisce. Non basta che i motivi determinanti siano interni o che abbia luogo una scelta; un pazzo p. es. può deliberare e scegliere, ma non ci appare libero. La decisione deve avvenire con coscienza riflessa, vale a dire con coscienza del valore che i motivi ed i fini hanno per l'intiera nostra personalità, quale è stata posta

da tutto il nostro svolgimento spirituale. La totalità delle cause costanti che l'eredità, l'educazione e l'esperienza hanno fissato in un individuo come un complesso di tendenze persistenti, le quali reagiscono di fronte ad ogni nuovo stimolo, è ciò che si dice la personalità, il carattere. Gli atti liberi sono quelli compiuti con piena coscienza ed in piena armonia col proprio carattere: l'uomo, che è in balia degli impulsi momentanei e non agisce di fronte ad essi con l'energia di tutto il suo passato spirituale, non è libero. La libertà è quindi la causalità del carattere.

Ora donde ci deriva il carattere? E' un prodotto dell'aria e della luce, del nutrimento e del clima, dell'educazione e degli eventi, come un prodotto naturale qualunque? Questo non è verosimile, dice il Wundt. Vi è a fondamento del carattere un'unità originaria, che è il vero centro della personalità. Ma essa non è che il « germe del carattere ». Ed anche quanto alla natura sua originaria il Wundt non si esprime chiaramente: esso ha la sua origine nell'infinita connessione dello svolgimento spirituale, che in ogni senso antecede ogni esistenza individuale (1). Ma il valore nobilitante, per così dire, del carattere, anzichè risiedere nel fatto che esso è un'unità originaria, un principio assoluto della realtà, sembra invece risiedere, per il Wundt, nel fatto che esso è una partecipazione sempre più ricca alla volontà collettiva, cioè alla vita spirituale universale. Al disopra delle volontà individuali umane (che sono già esse medesime volontà collettive) vi sono volontà collettive superiori: sopra l'uomo la volontà collettiva del popolo, dell'umanità: e ciascuna di queste è superiore in realtà ed in valore alle unità che la costituiscono. Le volontà individuali si elevano nella realtà e nel valore in quanto progressivamente partecipano alla vita delle unità collettive superiori. E questo è anche un progresso nella libertà: che in un più alto grado non è solo capacità di agire riflessamente conforme al carattere, ma anche capacità di agire secondo leggi superiori all'individuo, secondo motivi che partecipano della costanza e dell'univer-

(1) WUNDT, *Vorles. üb. d. Menschen- und Tierseele*, p. 543-4.

salità della ragione collettiva. Tanto più libera è la volontà quanto più è grande l'azione di questo elemento universale e quanto minore è l'azione dei moventi momentanei: l'ideale sarebbe uno stato di immutabile regolarità di fronte a qualunque stimolo. Naturalmente questo ideale è solo un'idea regolativa, non una realtà: ma esso dice che il vero carattere umano è quello in cui predominano le tendenze di carattere universale, valide sempre e dappertutto: per esso si esprime anche la vera libertà dell'uomo, la libertà morale. Il valore dell'unità individuale originaria è perciò lasciato nell'ombra: la sorgente della libertà è cercata piuttosto nel fatto della partecipazione alla grande volontà collettiva: l'unità originaria sembra avere soltanto in questa la sua più completa attuazione. Ciò è del resto in accordo con la tendenza del Wundt ad assumere una posizione intermedia tra quella forma di individualismo estremo che egli chiama atomismo psicologico e l'universalismo hegeliano, per il quale l'individuo è qualche cosa di irrilevante che nel processo complessivo scompare. L'individualità pura è un'astrazione: l'uomo è sempre individuale e sociale ad un tempo: l'individuazione è un processo che si continua e si arricchisce sempre ancora, parallelamente allo svolgimento dello spirito collettivo. La libertà è una più piena partecipazione della personalità all'azione: ed è anche ad un tempo partecipazione più piena alla volontà collettiva. Ma poichè i fini essenziali di questa non sono gli individui, bensì i valori spirituali obbiettivi creati nella storia, il valore vero della libertà sta nella partecipazione a quella vita universale, che si esplica nella creazione storica dei valori spirituali ed esprime nei simboli religiosi l'infinità del suo compito: sotto questo riguardo la teoria wundtiana della libertà coincide, nelle sue conclusioni, con la teoria hegeliana.

Lo stesso concetto, ma con accentuazione relativistica, ispira le ingegnose analisi di G. Simmel sulla libertà del volere (1). Egli distingue nella parola « libertà » un doppio

Simmel

(1) G. Simmel, *Einl. in die Moralwissenschaft*, 1904, II, 131 ss.; *Ueber Freiheit* (*aus d. Nachlass*) in *Logos*, 1922, I.

senso: come assoluta libertà d'indifferenza o come determinazione dell'io da parte della sua natura, della ragione. La dottrina del libero arbitrio d'indifferenza mette al posto della libertà il puro caso: o necessità determinata o caso — non vi è altra alternativa possibile (p. 207-8). Tutti i ricorsi alla causalità dell'io, all'autodeterminazione etc. non sono che sotterfugi verbali d'un pensiero confuso ed incoerente. In quanto è negazione di ogni ordine, di ogni vincolo unificatore, il libero arbitrio è in realtà l'anarchia del capriccio: il che vuol dire non libertà, ma abbandono all'irregolare ed incongruente successione degli stimoli esteriori, alle impulsioni cieche del momento e perciò servitù alle accidentalità esteriori. Il Simmel richiama qui giustamente l'analogia della libertà civile, che mai è così vicina al dispotismo come quando rinunzia alla continuità ordinata della legge e degenera in anarchia.

La vera libertà è la libertà morale, l'accordo del volere con le leggi obbiettive, con le idealità morali, nelle quali è fissato l'indirizzo d'un numero incalcolabile di volontà individuali e sociali. La libertà è sempre libertà da qualche cosa: ma implica sempre correlativamente un complesso di vincoli e di norme, che danno appunto a quella libertà il suo senso: in altre parole la libertà è libertà appunto perchè è anche una necessità ed un ordine. Il cittadino libero è così detto in quanto è libero dalla tirannide: ma questa libertà è possibile solo per la presenza d'un ordine politico che esclude la tirannide. Ciò è tanto necessario che il rigetto d'ogni ordine e d'ogni vincolo diventa esso stesso il più tirannico dei vincoli come si vede nel cinismo antico, in cui il tendenzioso disprezzo delle convenienze sociali è una legge ancora più gravosa di queste convenienze: così vi è un culto dell'ateismo, una tirannide del giacobinismo. « La vera libertà è identica con la vera subordinazione » (p. 175). La libertà è quindi essenzialmente accordo della volontà con le tendenze generali e costanti dell'io: le quali necessariamente convergono con la volontà sociale, perchè l'approfondimento

dell'individualità è sempre correlativo allo svolgimento, in essa, dei principii universali.

Questo elemento costante ed universale appare, tanto nell'individuo quanto nella società, come qualche cosa di necessario di fronte agli elementi singoli (gli individui, gli atti singoli), che sembrano invece accidentali e liberi. Così nelle grandi linee del divenire sociale sembra venir in luce una direzione necessaria e quasi fatale: rispetto a cui le attività degli individui sembrano essere elementi incalcolabili e liberi. E la direzione della vita di ogni individuo, che si nasconde all'occhio superficiale sotto le parvenze dei singoli atti accidentali, si rivela ad una riflessione più profonda come una specie di ostinata volontà superiore, che utilizza per i suoi fini tutte le circostanze, tutti gli atti particolari, i quali sembrano invece estrinsecazioni libere. Ma è il contrario che è vero. L'accidentalità degli atti singoli è in realtà subordinazione alle leggi della necessità naturale: essi ci appariscono come contingenti solo perchè questa loro necessità è relativa, dipende da una serie di fattori causali che sono essi stessi contingenti per lo stesso motivo: in modo che tutta la concatenazione causale, pur essendo relativamente necessaria nelle sue concatenazioni singole, è nel suo insieme qualche cosa di contingente. Laddove l'unità costante dell'io nella sua direzione è necessità assoluta, una necessità determinata soltanto da sè e così anche autonomia, libertà. « Ciò che noi diciamo libertà del volere è la dipendenza del volere dal proprio intimo io; se noi abbracciamo la personalità come totalità, la necessità della sua determinazione, cioè l'esclusione di ogni accidentalità, che sarebbe dipendenza dall'esterno, è la sua libertà: mentre l'atto singolo del volere, considerato secondo la sua genesi empirica da altri elementi particolari, è ,nel senso della causalità naturale, necessario, ma di fronte all'assoluto, contingente » (p. 205).

Non vi è nessun bisogno poi del libero arbitrio per fondare la responsabilità: che anzi essa lo esclude. La responsabilità è fondata unicamente sull'istinto sociale di reprimere gli atti antisociali: noi diciamo responsabile colui nel

quale la sanzione sociale può raggiungere il suo fine. « La rappresentazione: egli avrebbe potuto agire altrimenti — in base a cui si punisce, rispecchia in sè solo il fine della sanzione: egli dovrà d'ora innanzi agire altrimenti » (p. 216). Un uomo impulsivo, eccitabile è scarsamente responsabile non perchè a lui manchi la mistica qualità della libertà, ma perchè la pena, applicata a lui, non avrebbe che uno scarso risultato. Non è la libertà che trae seco la legittimità della pena, ma è anzi l'utilità della pena che viene riferita all'individuo come libertà.

CAPITOLO SESTO

La concezione neoplatonica.

Noi denomineremo così quella concezione della libertà che non identifica la libertà con la razionalità umana (come la concezione precedentemente esposta), ma risale dalla ragione umana a Dio e pone la libertà come un ideale trascendente, al quale tanto più ci avviciniamo quanto più identifichiamo l'essere nostro con la perfezione divina. Il primo che svolse in questo senso il concetto della libertà è Plotino: in Platone il problema della libertà non è ancora chiaramente posto nè sotto l'aspetto psicologico, nè sotto il teologico.

Plotino combatte nell'*Enn.* III, 1 tanto l'opinione degli Epicurei, che tutto riconducono ad una molteplicità di cause materiali quanto quella degli Stoici, che tutto assoggettano ad un fato universale: ciò che toglierebbe ogni possibilità di distinzione di valore nella condotta degli uomini, perchè tutti sarebbero mossi ugualmente dalla stessa necessità. Bisogna, se si vuol salvare l'azione personale, ammettere dei principii che hanno la possibilità di sottrarsi alla concatenazione naturale delle cause levandosi in una sfera superiore di realtà, seguendo necessità ideali, che appunto, in quanto sono la necessità dell'essenza stessa che è nell'anima, sono libertà. Noi non dobbiamo chiamare libera l'azione e la disposizione dell'anima quando si fa da sè peggiore ed abbandona la retta via: quando invece ha per guida la pura ra-

gione, priva di passioni, allora possiamo dire che l'atto suo è libero e veramente suo (*Enn.* III, 1, 9-10).

La realtà consiste, secondo Plotino, in una processione dall'Uno: il mondo dell'Intelligenza, dell'Anima, della materia sono altrettante sfere in cui l'imperfezione è in proporzione della lontananza dall'Uno. Dai principii superiori discendono principii relativamente ad essi imperfetti ed informi: volgendosi verso il principio che li ha generati, essi ricevono l'influenza della sua perfezione. L'anima fa parte d'un mondo che è tra l'Intelligenza e la materia: inclinando verso questa, si perde in essa e discende verso il mondo tenebroso della materia; affisandosi nell'Intelligenza, si assimila ad essa ed alla sua perfezione. A questa gradazione corrisponde anche la gradazione della libertà. Il mondo materiale è il mondo della schiavitù alle cose: l'anima diventa sempre più libera di mano in mano che si avvicina all'Intelligenza, che è il mondo della libertà: e l'Uno che è sopra l'Intelligenza è anche sopra la libertà stessa, in quanto è ciò che dà all'Intelligenza l'essere libero (*Enn.* VI, 8,7). Questa libertà non contrasta con la necessità, perchè tutto nel mondo è necessariamente determinato. La necessità regge tutti gli esseri ed abbraccia in sè tutte le ragioni e tutte le cause, i movimenti delle anime e le leggi divine: essa si conforma a queste leggi, risale ad esse come a suo principio e armonizza con esse tutte le cose che ne discendono: conservando nella loro perfezione tutte le cose che rimangono ad esse fedeli ed assegnando alle altre il posto che ad esse è dovuto (*Enn.* IV, 3, 15). Ma altro è la necessità che ci subordina a cause estrinseche, altro la necessità che è conforme alla realtà propria: questa sola è libertà, la prima invece appare all'anima, che la subisce, come un fato cieco e doloroso.

L'unione col corpo avvolge l'anima in mille dipendenze dalle cose; se noi non fossimo che esseri sensibili, non vi sarebbe per noi che la necessità naturale. Da questo punto di vista noi siamo soggetti all'azione delle influenze celesti: l'insieme delle circostanze in cui viviamo ed operiamo ci tra-

volge come una parte qualunque della natura. L'anima vive allora soggetta alla fatalità: « allora non soltanto gli astri ne significano il destino, ma essa diventa come una parte della natura e giustamente, come parte, ne segue il corso » (*Enn.* II, 3, 9). Quando noi subiamo l'influenza delle cose sensibili, allora noi sentiamo di non essere liberi. Come possiamo dirci padroni di ciò che ci attira? Quando noi siamo tratti a soddisfare qualche nostro desiderio, non siamo certo padroni delle cose, verso le quali siamo attratti. Come attribuire l'indipendenza a chi dipende da altro ed ha in altro il proprio principio e da questo altro è fatto ciò che esso è? Poichè esso vive regolandosi su questo altro e così vive come da quest'altro è stato formato (*Enn.* VI, 8, 2). Quindi non diremo liberi i malvagi che seguono le inclinazioni del corpo: « libero chiameremo colui che agisce per virtù dell'intelligenza, scevro dalle passioni del corpo » (*Enn.* VI, 8, 3).

La libertà comincia per l'anima quando essa si volge verso l'intelligenza: allora essa conquista una più vera realtà ed agisce secondo la sua propria natura, cioè liberamente. « È per l'intelligenza che l'anima è libera, in quanto va verso il bene senza ostacoli: e ciò che essa fa in questo senso è opera sua. L'intelligenza alla sua volta è libera per sè stessa (*Enn.* VI, 8 7). Noi ci sentiamo liberi quando sentiamo di essere qualche cosa nell'azione, quando sentiamo di deciderci in virtù d'una volontà (cioè d'un atto dell'intelligenza), non d'una concupiscenza, d'una passione: e nemmeno in virtù d'una volontà traviata dalla passione (perchè allora l'anima obbedisce ancora sempre alla necessità di natura), ma d'una volontà autonoma conforme alla sua natura cioè all'intelligenza. « La volontà è pensiero: viene detta volontà perchè si conforma all'Intelligenza, imita ciò che è conforme all'intelligenza. La volontà vuole infatti il bene: ma la vera intelligenza è intelligenza del bene: l'intelligenza ha dunque ciò che la volontà desidera: e la volontà, raggiunto il suo fine, diventa pensiero » (*Enn.* VI, 8, 6). L'anima dunque è libera quando segue la necessità ideale che la trasporta verso l'intelligenza: perchè l'intelligenza è intelligenza dell'Uno,

cioè del bene che è il fine di tutti i desiderî degli esseri. Il bene non è per l'intelligenza un principio estrinseco di servitù, perchè essa ne procede e lo contiene in sè come la sua vera essenza: volgendosi verso l'Uno, il bene, essa non fa altro in fondo che volgersi verso sè stessa (*Enn.* VI, 8, 4).

La libertà dell'Intelligenza è anche la libertà di cui godono gli dei, i quali agiscono secondo l'intelligenza e gli affetti che essa ispira (*Enn.* VI 8, 3). Però la libertà che l'anima conquista volgendosi verso l'intelligenza non è ancora la libertà nella sua purezza. Nell'azione vi è sempre ancora un elemento di necessità inferiore: anche l'agire virtuoso dipende sempre da circostanze accidentali che volgono in questo o quel verso, indipendentemente da noi, la nostra azione. Perciò la vera libertà non è nell'attività pratica, ma nella disposizione intellettuale che antecede l'azione, e che, in fondo, mira a rendere inutile ogni azione (*Enn.* VI, 8, 5). L'azione dell'intelligenza si esercita infatti col ritrarre dal desiderio e dall'azione (*Enn.* VI, 8, 2). « L'intelligenza riposa in se stessa; la virtù aspira a riposare in sè, dirigendo l'anima verso il bene e in questa misura essa è libera e l'anima è fatta libera. Sopravvenendo affetti ed azioni necessarie, essa le regola pur senza aver voluto che avvenissero: tuttavia anche in questo conserva la sua indipendenza, riconducendo tutto a se stessa. Essa non corre appresso alle faccende esterne, come per salvare il corpo da un pericolo: che anzi, se così giudica, lo abbandona e ordina di rinunziare alla vita, alle sostanze, ai figli, alla patria, considerando come proprio fine ciò che è conveniente ad essa e non il provvedere alla conservazione delle cose inferiori. Dal che si vede che la libertà e l'indipendenza dell'agire non sono rivolte verso l'esterno e verso l'azione, ma verso l'attività interiore, il pensiero, e la contemplazione della virtù stessa » (*Enn.* VI, 8, 6).

Il limite ideale della libertà dell'anima è la serenità immobile dell'intelligenza che riposa, beata, nel possesso dell'Uno. « L'intelligenza contemplatrice e prima ha la libertà perchè l'opera sua non dipende da altro ed essa è tutta ri-

volta verso di sè: l'opera sua è essa stessa e riposa nel bene: onde essa, soddisfatta e senza bisogni, vive secondo la sua volontà » (*Enn.* VI, 8, 6). Ma al disopra dell'intelligenza e della sua libertà perfetta vi è l'Uno, il principio ineffabile e incomprensibile, da cui tutto deriva; che è la causa dell'intelligenza, ma non pensa; che è causa della libertà, ma è sopra la libertà. « La natura del bene è il desiderabile stesso ed è per esso che le altre cose (l'anima e l'intelligenza) hanno la libertà, l'una in quanto può conseguirla senza ostacoli, l'altra in quanto la possiede. Come potremo dunque dire che il bene, il quale è il signore di tutte le cose eccellenti che sono sotto di lui, il quale occupa il primo posto, il quale è il fine verso cui tutte le cose vogliono elevarsi e il principio da cui dipendono, il quale a tutte le cose dà la forza per cui sono libere, sia libero a quel modo che io e tu siamo liberi, quando appena si può attribuire una tale libertà all'intelligenza senza farle violenza? » (*Enn.* VI, 8, 7). La libertà è pertanto, secondo Plotino, non una proprietà od uno stato, ma un processo di liberazione: anche la libertà perfetta dell'intelligenza è un possesso di qualche cosa che è sopra l'intelligenza stessa, perciò un tendere, che ha il suo termine in altro. Il principio primo della libertà è quindi nell'Uno, in Dio: ma il concetto della libertà, applicato a Dio, non ha più alcun senso. Noi possiamo dire che Dio è libero, trasferendo in lui proprietà inferiori per esprimere che esso è la libertà per eccellenza: o meglio che esso è ciò che dà la libertà, ciò che ha per natura di rendere liberi e che deve essere detto perciò non libero, ma autore della libertà.

Alla concezione neoplatonica si avvicina, nelle sue linee essenziali, la dottrina spinozistica della libertà: per quanto indirette siano le vie che ricongiungono Spinoza con la tradizione alessandrina, l'affinità delle due dottrine è in questo, come in altri punti, indiscutibile. La necessità provviden-

ziale che in Plotino collega tutte le cose nel loro tendere verso l'Uno è la stessa cosa sola con la libertà; la schiavitù che asservisce l'anima alle cose inferiori è la necessità *coacta*, servile, che, secondo Spinoza, procede dalla cecità dell'anima e che si dissipa, convertendosi in libertà, non appena si apre all'intelligenza. È vero che la dottrina è stata pressochè universalmente considerata come un puro determinismo, ma questa interpretazione non accentua che uno degli aspetti del pensiero di Spinoza e quindi lo falsa. Ad avvalorare questa interpretazione hanno concorso precipuamente due fatti: anzitutto la viva guerra che Spinoza muove con una specie di passione al concetto della libertà d'indifferenza; in secondo luogo la sua esplicita identificazione della libertà con la necessità della ragione.

Nella sua polemica vivace contro la libertà d'indifferenza Spinoza comincia con l'eliminare il concetto d'una facoltà che sia *la volontà*. Non vi è una volontà diversa da questa o quella volizione: la volontà è solo un'idea astratta che si è costituita dagli atti singoli di volontà come da questo e quell'uomo si è creata l'idea astratta dell'uomo; ma quella, come questa, non è che un'astrazione, un ente di ragione, non un'entità reale. Non vi sono di reale che le singole volizioni, le quali, come tutti i fatti particolari, debbono procedere dalle loro cause (1). Anzi la volizione non è nemmeno in sè un atto particolare, ma è soltanto l'aspetto attivo delle idee che compongono la personalità nostra: *cupiditas, absolute considerata, est ipsa hominis essentia, quatenus quocumque modo determinata consideratur ad aliquid agendum* (2). Nella nota al *Tr. brevis* II, 16, Spinoza si estende a lungo contro il concetto d'una facoltà della volontà. Se la volontà fosse una facoltà distinta dall'intelletto, essa non potrebbe percepire ciò che poi ama: l'ipotesi di una terza entità, l'anima che unisce e dirige intelletto e volontà, non fa che accrescere le difficoltà e le contraddi-

(1) Spinoza, *Ep.* 2.
(2) Spinoza, *Eth.*, IV, 61.

zioni. E nel *Trattato politico* (II, 6) combatte il concetto d'un'anima razionale creata immediatamente da Dio, che sia nella natura *veluti imperium in imperio* ed abbia una potestà di determinarsi da sè, indipendentemente dalle cose. L'esperienza ci dice bene il contrario. Ma lasciando da parte l'esperienza, poichè ogni cosa tende a perseverare nell'essere suo, perchè la volontà razionale nell'uomo piega verso il male e si lascia guidare dalle passioni? I teologi tolgono la difficoltà col ricondurre il male ad un peccato originario; ma perchè la volontà razionale ha piegato nel primo parente? E se si dica che fu sedotta dal demonio, chiederemo ancora: chi ha ingannato il demonio? Come ha potuto un essere perfettissimo declinare dalla sua perfezione, venir meno all'essere proprio? E come ha potuto la natura razionale del primo uomo prestarsi alla seduzione? Se la libertà dell'uomo consiste nel possesso d'una natura razionale, a questa non può venir attribuita l'inesplicabile facoltà di determinarsi contro la sua natura.

D'altronde in qualunque modo si pensi la volontà, il concetto d'una volontà non determinata contraddice al concetto dell'essere finito, che non può avere la sua ragione d'essere in se medesimo. Anche coloro i quali ammettono l'esistenza di sostanze finite create debbono concedere che esse non esistono se non per un atto di creazione continua: donde trarrebbero esse dunque la forza per agire da sè, se anche solo per conservare se stesse hanno bisogno dell'azione divina? (1). Tutte le cose create sono dalla loro causa determinate ad esistere e ad operare secondo una certa legge: e questo vale anche dell'uomo per quanto complicato sia l'esser suo, per quanto molteplice sia la sua attività (2). Certo questo non deve essere inteso nel senso d'un determinismo grossolano che ponga l'anima come una tabula rasa, perfettamente indifferente, nella quale cada soltanto l'azione degli

---

(1) Spinoza, *Praef. in Princ. philos. cartes.; Eth.* II, 48-49; *Cog. metaph.*, II, 12.

(2) Spinoza, *Tract. brevis*, II, 16.

oggetti esteriori, o come un corpo in equilibrio che abbia bisogno per muoversi in un senso o nell'altro, d'un urto esterno (1). L'anima non ha bisogno di attendere dall'esterno il movente delle sue determinazioni: l'uomo che si trovasse nella posizione dell'asino di Buridano trarrebbe da sè il motivo della sua determinazione in un senso o nell'altro. Ed anche quando l'anima è determinata da oggetti esterni, questa determinazione non è mai assoluta: all'azione delle cose esterne l'anima può sempre opporre quella dei motivi interiori, delle idee che la costituiscono e che, in quanto attività, sono appunto la volontà stessa (2). Se dunque per libertà s'intende l'indeterminazione, noi non siamo liberi. Nè vale il richiamo alla testimonianza della coscienza: la nostra coscienza della libertà non è che la coscienza dell'impulso che in un dato momento ci domina, isolato dai suoi antecedenti, dai quali necessariamente procede. Quindi tutti credono d'esser liberi quando agiscono nel senso dell'impulso che li trascina: *sic infans se lac libere appetere credit, puer autem iratus vindictam velle et timidus fugam.* L'illusione della libertà sparirebbe ben presto se l'uomo potesse vedere le sue volizioni nel loro rapporto con i loro antecedenti: come lo vede quando la sua disposizione è mutata ed egli è in grado di giudicare dell'atto suo precedentemente commesso. Questa esperienza fa sì che anche il volgare sa che in certi casi, quando la passione lo trascina, egli realmente non è libero. Ma egli crede pur sempre di trovare una prova decisiva della sua libertà d'arbitrio in quei casi nei quali, mancando una chiara e decisa direzione da parte degli antecedenti, egli vien tratto nell'uno o nell'altro senso dalla forza più lieve: onde dice di potere a suo libito parlare o tacere, muoversi o non muoversi, etc. Questa non è affatto una prova della sua libertà d'arbitrio; ma prova soltanto che il desiderio suo, essendo lieve, può in tal caso venir facilmente sopraffatto da un'altra preoccupazione che spesso la coscienza non avverte

---

(1) Spinoza, *Ep.* 57.
(2) Spinoza, *Cog. met.*, II, 12.

nemmeno distintamente. Basta del resto ricordare che noi anche nel sogno crediamo di prendere delle decisioni, di tacere o dire volontariamente questo o quello: ora è evidente che si tratta anche in questo caso d'un meccanismo interiore e che la nostra creduta volizione non è che l'affermarsi della corrispondente idea nella nostra mente. Anche le nostre decisioni della veglia sono della stessa specie; anch'esse si producono nella nostra mente con la stessa necessità con cui si producono tutti i processi della natura (1).

La vera libertà non deve essere cercata nell'indeterminazione, nella contingenza, ma nella partecipazione alla necessità divina. Se la libertà è potenza, spontaneità, attività che non incontra coazione, la libertà è in proporzione della realtà e della perfezione: ora poichè la realtà e la perfezione suprema risiedono nella realtà intelligibile, nella sostanza divina, che è il fondamento e la ragione di tutte le cose, questa deve essere libertà perfetta e nel tempo stesso, come ragione, identità con se stessa, necessità autonoma. *Vides igitur* — scrive Spinoza a Tschirnhaus — *me libertatem non in libero decreto, sed in libera necessitate ponere* (2). L'uomo, in quanto essere finito, non può mai essere libero assolutamente: ma è tanto più libero quanto più l'attività sua partecipa della ragione: quanto più, in altre parole, la necessità che collega i suoi atti si avvicina ad identificarsi con la necessità razionale della realtà intelligibile. Il declinare dalla vita secondo ragione non è libertà: anzi è servitù ed impotenza. *Est namque libertas virtus seu perfectio: quicquid igitur hominem impotentiae arguit, id ad ipsius libertatem referri nequit. Quare homo minime potest dici liber propterea quod potest non existere, sed tantum quatenus potestatem habet existendi et operandi secundum humanae naturae leges. Quo igitur hominem magis liberum esse consideramus, eo minus dicere possumus, quod possit ratione non uti et mala prae bonis eligere: et ideo Deus qui abso-*

(1) Spinoza, *Eth.*, III, 2, *Schol.*
(2) Spinoza, *Ep.*, 57.

lute liber existit, intelligit et operatur, necessario etiam, nempe ex suae naturae necessitate, existit, intelligit et operatur (1).

Tutto l'agire umano avviene perciò sempre in modo necessario e determinato: ma questa necessità è duplice. Altra infatti è la necessità ideale, divina, altra la necessità *coacta*, la necessità meccanica onde è mosso un oggetto inanimato. L'uomo nasce naturalmente schiavo della necessità *coacta*: e questa schiavitù procede dalla ignoranza. La limitazione empirica dell'individuo fa sì che egli apparisca a se medesimo come avulso da Dio, contrapposto agli altri infiniti esseri della natura e perciò travolto in un conflitto nel quale egli deve un giorno o l'altro inevitabilmente soccombere. Di qui segue che l'uomo come parte della natura, in quanto egli apprende se medesimo *extra Deum*, deve necessariamente cadere sotto il dominio delle altre cose: la *passione* (nel senso spinozistico) si ha appunto quando il nostro essere incontra un'energia straniera dalla quale si sente sopraffatto, quando è di fronte ad un processo, del quale egli sente di non essere causa adeguata (2). L'attività dell'uomo, in questa condizione, non soltanto quindi è necessitata, ma è necessitata da fattori nei quali l'agente, per la massima parte, non riconosce se stesso: la necessità sua è una necessità servile che s'accosta alla necessità meccanica. Ma quando l'uomo penetra con l'intelletto la realtà di tutte le cose, il dissidio tra l'essere suo e le cose si risolve: egli vede l'essere suo nella sua unità con la sostanza divina e vede tutte le altre cose nel loro aspetto eterno, in quanto procedono secondo una necessità razionale da Dio: quindi anche tutto ciò che a lui si riferisce ed in lui avviene non è più appreso come risultante dal contatto con energie straniere, bensì come lo svolgimento d'una volontà razionale e provvidenziale, che è anche la sua volontà. In questo modo l'azione sua è pur sempre qualche cosa di necessario, ma la necessità sua

(1) SPINOZA, *Tr. pol.*, II, 7.
(2) SPINOZA, *Eth.*, IV, 2-6.

è quella stessa dell'azione divina; è una necessità provvidenziale con cui si confonde la sua volontà e che perciò è da lui sentita come libertà.

Il mondo soggetto alla necessità fisica non è pertanto un mondo diverso da quello in cui regna la necessità ideale: l'uno e l'altro sono la stessa realtà che nel secondo caso viene espressa in tutta la sua perfezione dall'intelletto per mezzo di idee adeguate, nel primo caso invece viene espressa parzialmente ed oscuramente dalla conoscenza sensibile (*imaginatio*). Il passaggio dalla schiavitù alla libertà viene operato dall'intelligenza, la quale di mano in mano che dissipa l'ignoranza originale e dà all'uomo la coscienza del vero essere suo e delle cose, estende anche il dominio del suo spirito e la sfera della sua libertà. Essere libero vuol dire infatti sentire soltanto se medesimo nell'attività propria, o, come Spinoza dice, esplicare l'attività propria interamente dalla propria natura; ora, quanto più lo spirito estende la propria conoscenza filosofica delle cose, tanto meglio viene a ricondurre la attività loro alla propria: dominare le cose non vuol dire assoggettarle a sè materialmente, ma vuol dire comprenderle perfettamente nella loro concatenazione razionale e necessaria ed agire in conformità di questa comprensione. Il culmine della potenza e della libertà si ha nella conoscenza di Dio: che è cognizione adeguata, intuitiva, del tutto e quindi dominio spirituale di tutte le cose, immedesimazione con tutte le cose: da essa viene all'anima quella pace interiore che è la vera beatitudine e il bene supremo. E la stessa liberazione non è attività che sottragga l'uomo alla necessità universale: essa non è anzi che la rivelazione di questa necessità come necessità razionale. La conoscenza della ragione, togliendo l'imperfezione del conoscere inadeguato, e rivelando all'uomo la razionalità delle cose nel loro principio, lo libera dall'illusione che lo rinserrava nell'essere suo empirico e sostituisce alla coscienza della necessità empirica la coscienza della necessità razionale: ciò che appare come una liberazione perchè la necessità razionale è nell'essenza sua ragione, libertà. Anzi, a dire il vero, non vi è una libe-

razione in realtà: perchè la schiavitù e la liberazione stessa non esistono che per l'ignoranza, non hanno una realtà assoluta. Onde l'audace affermazione di Spinoza che per il perfetto il male non esiste: *cognitio mali cognitio est inadequata* (1). Il male nasce con la cognizione del male: Spinoza accenna a questo punto con compiacenza al mito della caduta nell'A. T. nel quale Dio vieta all'uomo di mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male: mito che era già stato nello stesso modo interpretato anche da Maimonide (2).

La dottrina della libertà si connette così con le teorie più profonde della metafisica spinozistica. Vi è una realtà sola, la realtà divina; in cui tutto deriva dalla sorgente prima dell'essere, secondo una necessità che è libertà e ragione: in quanto l'uomo è parte di questo mondo, l'uomo partecipa della necessità divina ,è un essere razionale e libero. Ma l'imperfezione della conoscenza trasforma questa realtà divina in una molteplicità di cose straniere l'una all'altra: il vincolo che le unisce in Dio non scompare, ma si manifesta come concatenazione causale empirica, schiavitù ed oppressione reciproca degli esseri: in quanto l'uomo partecipa di questa imperfezione, egli è un essere fisicamente determinato e schiavo dell'azione delle cose. L'uomo non è quindi mai nè assolutamente necessitato nè assolutamente libero. Ogni attività sua è necessaria: ma è necessaria di necessità coatta in quanto l'uomo vive immerso nel senso; è necessaria razionalmente e perciò libera in quanto l'uomo vive secondo la ragione. Il progresso morale non sta nel mutare il corso delle cose o la direzione della nostra condotta: ma nell'accrescere la nostra intelligenza di noi e delle cose. Comprendendo la realtà noi la trasformiamo: penetrando con l'intelligenza il male, noi lo dissolviamo. Quest'affermazione paradossale di Spinoza apre naturalmente la via a gravi proble-

(1) SPINOZA, *Eth.*, IV, 64.

(2) SPINOZA, *Eth.*, IV, 68, *Schol.;* cfr. *Tr. theol. pol.*, IV; MAIMONIDE, *More Nebuchim tr. Munk*, 1856, I, 37 ss.

mi: come può la nostra condotta rimanere esteriormente la stessa e mutare radicalmente il suo significato morale? Spinoza non si è proposto tale questione: essa ci spiega tuttavia come la dottrina di Spinoza abbia potuto in principio del secolo XVIII diventare in Olanda il centro di un movimento settario in senso quietistico. Con questo concetto si connette anche l'idea che Spinoza si è formato del compito della filosofia morale. Essa non è secondo lui che una descrizione, una geometria della vita morale, la quale agisce per mezzo dell'illuminazione dell'intelletto, non dell'azione sulla volontà. Tutto avviene secondo leggi necessarie nella natura: il compito degno del filosofo è di osservare e d'intendere; non di sdegnarsi, di deridere o di dolersi, come se fosse nell'arbitrio dell'uomo di mutare il corso delle cose. Ma è appunto questa osservazione fredda e spassionata che in virtù della necessità medesima delle cose opera in noi una conversione salutare: l'intelligenza delle cose trasforma dinanzi agli occhi nostri noi stessi ed il mondo e rivela a noi la nostra natura di essere liberi, membri di un ordine razionale e divino.

Ci resta per ultimo a vedere come su questo concetto della libertà Spinoza fondi il concetto della responsabilità e del merito. In questo punto noi troviamo in Spinoza affermazioni contraddittorie (almeno in apparenza): onde non è meraviglia che considerando la sua dottrina da un solo aspetto si sia potuto con sembianza di verità interpretarla come un fatalismo indifferente al bene ed al male. Con la stessa vivacità con cui Spinoza condanna l'ordinaria libertà d'indifferenza, egli si pronuncia contro la dottrina che vorrebbe vedere nel bene e nel male, nel merito e nel demerito etc. delle distinzioni assolute: si sente qui la stessa avversione che anima in altri punti il suo linguaggio contro ogni specie di antropomorfismo. La perfezione e l'imperfezione non sono nulla di obbiettivo: tutto ha nella natura delle cose la perfezione che è propria della sua natura. Quindi i concetti di bene e di male, di perfezione e di imperfezione sono soltanto valutazioni umane soggettive, *modi*

cogitandi (1). Dallo stesso punto di vista Spinoza tratta nelle sue lettere ad Oldenburg (2) la questione del merito delle azioni: dinanzi a Dio non vi è merito nè demerito: la predestinazione al bene e al male è professata con una specie di crudezza, che ricorda la teologia calvinista. L'uomo è completamente nelle mani di Dio: il destino di ciascuno è retto da una suprema necessità contro la quale è inutile muovere lamento. *Homines coram Deo nulla alia de causa sunt inexcusabiles, quam quia in ipsius potestate sunt, ut lutum in potestate figuli qui ex eadem massa vasa facit, alia ad decus, alia ad dedecus* (3). Ne segue che nessuno può rimproverare Dio di avergli dato una natura più che un'altra, come sarebbe assurdo che il circolo si lamentasse con Dio perchè non gli ha dato le proprietà della sfera. Nè noi possiamo adirarci con alcuno per le opere sue od esigere che egli muti la sua condotta, più che non possiamo pretendere che egli dia a se stesso per un atto di volontà la salute del corpo. Ma ciò non toglie che le opere di ciascuno non siano accompagnate dalle inevitabili conseguenze. *Est enim equus excusabilis quod equus et non homo sit; at nihilominus equus et non homo esse debet. Qui ex morsu canis furit, excusandus quidem est et tamen iure suffocatur. Et qui denique cupiditates suas regere et metu legum easdem coercere nequit, quamvis etiam ob infirmitatem excusandus sit, non potest tamen animi acquiescentis Deique cognitione et amore frui, sed necessario perit* (4). Non è meraviglia che Oldenburg non sia stato soddisfatto di questa risposta. Supposto infatti che il male sia qualche cosa di reale e che tutto proceda da Dio fatalmente, non potremmo comprendere perchè Dio non abbia creato gli uomini in istato perfetto ed anzi li condanni, in questa vita stessa, ad aspri tormenti per colpe che essi non potevano evitare; senza dire che la religione e

(1) Spinoza, *Eth.*, IV, *Introd.*
(2) Spinoza, *Ep.* 75 e 78.
(3) Spinoza, *Ep.* 75.
(4) Spinoza, *Ep.*, 78.

la morale sono possibili solo nel caso che l'uomo possa astenersi dalla colpa e non sia un puro meccanismo. La risposta di Spinoza non è chiara e non è completa: certo egli non poteva svolgere in una lettera considerazioni che toccavano i punti più difficili della sua dottrina ed alle quali il suo corrispondente non era preparato. Come, del resto, si concilierebbe questa negazione d'ogni valutazione, con altri passi nei quali è esplicitamente riconosciuta una distinzione ed una gradazione di valore? Anzi come si concilierebbe con *l'Etica* stessa che vuole essere una guida alla vita perfetta e servire alla conversione degli erranti? L'affermazione di Spinoza che tutto ciò, che è, è nel suo ordine perfetto e che le distinzioni di bene e di male, di merito e di demerito sono pure finzioni umane, vale perfettamente se noi la riferiamo al mondo divino che è retto da una necessità razionale, non da un fato cieco e doloroso. Il male e l'imperfezione nascono da ciò che noi siamo soggetti all'illusione del senso; essi scompaiono nell'ordine assoluto delle cose. Le distinzioni di valore ricevono un senso soltanto nella realtà umana, empirica: dove è bene tutto ciò che ci avvicina alla razionalità perfetta, male tutto ciò che ce ne allontana. Ma anche in quest'ordine il compito nostro non è d'agire sulle cose, la cui concatenazione è necessaria ed in sè perfetta: il compito nostro è di agire sulla nostra conoscenza e di dissipare quell'ignoranza che è causa anche dell'imperfezione apparente delle cose. L'affermazione della necessità assoluta delle cose non è pertanto in Spinoza l'affermazione di una fatalità cieca ed ingiusta: tutto è necessario, ma tutto è, considerato nella sua verità, provvidenziale e razionale. Quanto più un essere sa immedesimarsi con questa ragione immanente alle cose, tanto più egli è perfetto e libero: il male non sta nell'eleggere liberamente il male, ma nell'essere schiavo dell'ignoranza e della necessità cieca che per essa domina l'anima dell'uomo. Spinoza non ha svolto su questo punto il suo pensiero :ma quanto ci ha detto basta per dimostrarci che egli non ha punto professato quella specie di fatalismo naturalistico che gli

viene spesso attribuito e che contrasta nel modo più aperto con tutto il suo pensiero.

Con tutte le sue oscurità e le sue lacune la teoria spinozistica della libertà è uno dei più vigorosi tentativi di risolvere l'oscuro problema e nello stesso tempo un'affermazione energica della libertà dello spirito umano. Anch'egli sottomette, come la speculazione teologica, l'individuo umano a Dio, ma Dio non è più un essere esteriore che crea l'uomo come un altro essere ed a cui l'uomo si sente opposto: Dio è l'anima stessa nella sua essenza e la sua libera necessità è anche la libertà dell'anima umana. Ma questa libertà è naturalmente un ideale: nella vita empirica l'uomo è schiavo di mille necessità che hanno la loro radice soltanto nella sua ignoranza. Quando questa si dissipa, la necessità fisica che costringe l'uomo non scompare, ma si trasforma: l'uomo acquista la coscienza della sua libertà e nello stesso tempo della razionalità delle cose con cui la volontà sua si immedesima e in cui si acquieta definitivamente. I tratti essenziali di questa teoria (nella quale si riflettono i punti fondamentali della speculazione neoplatonica e stoica) sono passati, attraverso a Leibniz, a costituire la base della teoria Kantiana: ed anche oggi segnano l'indirizzo vitale secondo cui il pensiero idealistico può tentare una soluzione di questo problema cardinale della metafisica.

•

Con più esplicita accentuazione de' suoi presupposti dualistici svolge un'analoga dottrina della libertà, fra i recenti, Africano Spir (1837-1890) (1). Anch'egli comincia col rigettare il concetto comune della libertà d'indifferenza. Affermare la libertà d'indifferenza vuol dire: sebbene l'uomo in date circostanze vuole ed agisce in un certo modo, potrebbe un'altra volta, nelle stesse precise circostanze esterne ed in-

---

(1) A. Spir, *Ges. Werke*, 1909, II, 56 ss.; *Saggi di filosofia critica*, tr. it., 1913, 41 ss.; *Nouvelles ésquisses de philosophie critique*, 1899, 106 ss.

terne, agire in altro modo. Questo vuol dire che nell'uomo possono avvenire mutamenti senza causa e che il suo volere non segue alcuna legge. Ora il determinarsi senza causa equivale ad essere determinato dal nulla o dal caso: ciò che non ha nè senso, nè valore morale. Attribuire all'uomo una facoltà di determinarsi da sè o di agire sui motivi determinanti in modo da alterarne l'efficienza non è che un rivestire di una circonlocuzione capziosa lo stesso concetto della libertà d'indifferenza. Tanto meno è accettabile la definizione che fa consistere la libertà nella capacità di determinarsi fra il bene e il male. Dire che l'uomo può, per volontà sua, portarsi verso il male, equivale a negargli la qualità di essere morale: l'uomo non può volere che il bene e la libertà non può consistere che nel portarsi verso il bene. « Ogni uomo retto respingerebbe da sè la libertà di poter essere anche un disonesto: egli dirà piuttosto con Lessing: « Sia ringraziato Dio che io debbo, debbo fare il bene », e si aspetterà che gli altri riposino con sicurezza sulla sua necessaria onestà ». Vi è indiscutibilmente una concatenazione fisica chiusa: ora come potrebbe un essere che, come l'uomo, è ed agisce nel mondo, agire in modo indipendente dalle cause naturali? O non vi è nulla di determinato nel mondo oppure tutto è determinato e senza eccezioni.

Spir critica anche la dottrina kantiana e vede benissimo il duplice concetto che Kant ha della libertà: quello (svolto specialmente nella *Grundlegung*) che fa una cosa sola della libertà e della volontà morale; e quello (svolto specialmente nella *Religion* etc.) secondo cui la libertà è determinazione arbitraria del carattere intelligibile nel senso del bene o del male. La quale ultima definizione avvolge Kant in una rete inestricabile di contraddizioni: perchè riferisce all'io intelligibile quella stessa assurda facoltà di determinarsi senza causa e senza ragione che il pensiero comune riferisce all'io empirico: e di più assoggetta questo ad una decisione trascendente, rispetto alla quale ogni possibilità d'un miglioramento morale deve apparire qualche cosa d'inesplicabile.

Bisogna tuttavia riconoscere, dice lo Spir, che vi è al

disotto di questo concetto assurdo un nucleo di verità. Ciò che gli uomini confusamente intendono col nome di libertà è l'autodeterminazione nel senso di essere determinati all'agire soltanto dalla natura propria: intendendo questa parola in senso assoluto, perchè una natura risultante o determinata, direttamente o indirettamente, da elementi estranei non potrebbe essere considerata come veramente propria dell'agente. Quindi questa non può essere la nostra personalità empirica, che è sorta nel tempo, che si è formata poco per volta sotto l'azione delle condizioni esterne, delle quali è un prodotto. Se vi è in noi qualche cosa di veramente nostro, da cui discende a noi la nostra libertà, questo dev'essere una natura più profonda e veramente assoluta, alla quale noi partecipiamo e dalla quale deriva a noi il nostro carattere di esseri reali e liberi. Ed anche l'attribuire alla nostra determinazione libera come elemento essenziale il contrasto fra più indirizzi possibili non è senza un senso. L'autodeterminazione non è un possesso pacifico, è una liberazione da elementi non nostri: essa presuppone una servitù a forze eterogenee: e la libertà si svolge solo nella lotta contro queste forze, è la conquista, non il possesso, della nostra vera natura.

In questa esigenza è già preformata la metafisica dualista dello Spir. La realtà empirica, di cui la nostra personalità empirica fa parte, è qualche cosa di metafisicamente irreale e di anormale; che rivela nelle sue contraddizioni intrinseche la sua irrealità, nel suo carattere immorale e doloroso la sua anormalità. Essa è in fondo « ciò che non dovrebbe essere ». Di qui la sua tendenza perenne a negare e distruggere se stessa: perciò essa è in un fluire ed in un mutamento continuo. Se essa ci appare come una realtà stabile e coerente, ciò è perchè essa ha un carattere illusorio, ingannevole, per il quale ci si presenta come qualche cosa di sostanziale e di normale. La tendenza dell'anormale a negare se stesso si accompagna con una tendenza opposta: cioè con la tendenza a rivestire un'apparenza normale, ad apparire all'intelletto come coerente e stabile, alla volontà come buono e perfetto.

Ma la realtà empirica (esterna ed interna) ci appare anormale e dolorosa soltanto perchè in noi vive un altro principio, perchè noi partecipiamo in qualche modo alla realtà eterna e perfetta, che si manifesta in noi come norma, come esigenza assoluta. Il pensiero, in quanto determinato in noi unicamente da cause fisiche o psicologiche, non conosce nè verità nè errore: ma vi è in noi un principio che determina il valore dei nostri pensieri secondo un criterio logico che non deriva dall'esperienza, che anzi noi imponiamo all'esperienza, anche se noi non possiamo trovare in essa nulla che sia con lo stesso in perfetto accordo. Questo è il principio dell'identità logica, criterio assoluto della verità: col quale il mondo dell'esperienza sembra accordarsi, ma in realtà non si accorda in alcun punto. Perciò noi giudichiamo che questo mondo non è una realtà vera.

Così la volontà, in quanto determinata fisicamente, non è nè buona nè cattiva: ma vi è in noi un criterio assoluto del bene e del male, un'esigenza assoluta che ci fa riconoscere il male come anormale, come qualche cosa che dobbiamo da noi respingere e che, in quanto logicamente anormale, realmente non è.

Come facenti parte della realtà anormale e del suo ordine fittizio — che non è se non un travestimento illusorio dell'unità e della costanza della realtà normale —, noi siamo una cosa sola con la necessità delle leggi naturali: e per quest'illusione il vero essere nostro, che è la realtà normale, è subordinato a fini stranieri, come la conservazione del corpo o la propagazione della specie. « Secondo la nostra natura fisica noi siamo semplici macchine. Niente in tutto ciò è veramente nostro proprio, niente viene da noi: tutto ci viene dall'esterno, tanto i nostri pensieri, quanto i nostri sentimenti e i nostri desideri » (1).

La libertà coincide in noi con la nostra natura normale, sta nel predominio che il vero e il bene acquistano in noi, in quanto soli coincidono con la nostra realtà assoluta e

(1) A. Spir, *Ges. Werke*, II, 326.

soli, di fronte alla parvenza dolorosa del mondo empirico, devono essere e veramente sono; essa si svolge parallelamente alla conformità del nostro intelletto e della nostra volontà con le esigenze della nostra vera e propria natura normale. Perchè in noi vivono e si affermano pur sempre le leggi (illusorie) della nostra natura empirica: anche l'uomo più saggio e più libero è sempre nel pericolo di ricadere sotto la loro schiavitù. La continuazione della nostra vita è sempre condizionata da un'illusione: dall'illusione dell'intelletto che ci fa apparire il contenuto delle nostre rappresentazioni come un mondo di esseri veri e sostanziali: e dall'illusione della volontà, che ci fa vedere nella conservazione di quell'unità illusoria, che è la nostra personalità fisica e psichica, il bene supremo. La nostra liberazione sta nel reagire a questa duplice illusione: nel tendere alla liberazione dell'intelletto per mezzo della conoscenza della verità; alla liberazione della volontà per mezzo della moralità.

Il nostro pensiero e la nostra volontà sono perciò fra loro strettamente connessi ed hanno un fine unico: la realtà normale, l'incondizionato. Vi è quindi per l'intelletto un primo ed essenziale dovere: il dovere della verità. La libertà ha il suo campo nel pensiero non meno che nella volontà: il dovere dell'intelletto è di non riconoscere altra autorità fuori di se stesso, di non credere senza prova e senza ragioni. Noi nasciamo nell'errore e nella schiavitù e dobbiamo innalzarci coi propri sforzi verso la verità e la libertà: perchè la verità è l'essere nostro. Questo vale sopratutto nella sfera religiosa, dove il dovere nostro è di aprir l'anima alla rivelazione di Dio, che è la rivelazione della verità e della moralità nelle anime nostre. Ogni pretesa di assoggettare l'uomo ad una rivelazione esterna o ad un'autorità tradizionale è una rinunzia alla libertà e perciò anche alla più vera e profonda moralità.

Perchè la libertà dell'intelletto è, secondo lo Spir, anche la sorgente della libertà del volere, della libertà morale vera e propria: finchè il pensiero è soggetto all'errore, il sole del mondo morale è ancora velato per esso. L'impero su di

noi procede anzitutto dalla facoltà di pensare logicamente. È solo col renderci chiaro conto di noi, della nostra natura e dei nostri fini che noi possiamo sperare di distruggere la servitù delle cose e di dipendere solo da noi, dal nostro vero essere; nella conoscenza vera ha le sue radici la libertà. « È solo penetrando le illusioni e le apparenze naturali, riconoscendo che il nostro io individuale è illusorio, che la nostra natura normale è nell'assoluto, che noi possiamo elevarci alla vera libertà, partecipare al carattere assoluto » (1). Il male è l'ignoranza: la conoscenza è la grazia liberatrice. « Ogni elevazione morale è uno stato di grazia, poichè deriva dalla conoscenza e dal sentimento di qualcosa di divino manifestantesi nel regno della natura: ma questa grazia, piuttosto che con preghiere, s'acquista con la conoscenza vera delle cose, con la chiara cognizione che Iddio, il bene puro, è la natura normale ed assoluta delle cose: che il male è estraneo, anzi ostile alla nostra natura normale: che noi siamo portati al male in forza d'un inganno, che riposa nel fondo della nostra natura fisica » (2).

Certo questa conoscenza liberatrice ci è data solo nella norma fondamentale del pensiero: la libertà e la realtà assolute ci sono date solo in un principio formale che è l'inizio della vera esistenza. Questo ci spiega perchè esso non basta a liberare senz'altro la volontà dalle tendenze fisiche fondate su d'un'apparenza illusoria del bene: il nostro io empirico non è un'unità reale, ma un complesso di elementi che possono agire indipendentemente ed anche in contrasto gli uni con gli altri: perciò possiamo spesso continuare a fare il male quando già vediamo e vogliamo, ma languidamente, il bene. In ogni modo però è dal pensiero che viene la liberazione: perchè il bene puro ed assoluto ci si rivela in primo luogo per mezzo del pensiero. È il pensiero che, con la vera conoscenza, ci disvela il carattere illusorio della realtà empirica e per questo mezzo la distrugge in noi, paralizza la

---

(1) A. Spir, *Nouvelles ésquisses*, 110.
(2) A. Spir, *Saggi di filos. critica*, 61.

tendenza dell'anormale ad affermarsi, lo abbandona al suo nulla originario ed assoluto. La libertà e la perfezione morale procedono dunque, sebbene lentamente, dalla conoscenza vera; da una più vasta diffusione della verità filosofica noi dobbiamo attendere, secondo lo Spir, la rigenerazione dell'umanità.

Sulla libertà, come esigenza della nostra natura normale, lo Spir fonda anche la responsabilità. La responsabilità giuridica è da lui spiegata, appresso allo Stuart Mill, con la necessità della difesa sociale, che è fatta valere, di fronte agli esseri capaci di idee generali, per mezzo di leggi, cioè di rappresentazioni che agiscono come idee generali. Ma egli rigetta la pretesa di derivare, per mezzo dell'associazione, il senso interiore dell'imputabilità da questa responsabilità puramente esterna e giuridica. L'imputabilità è la più o meno chiara coscienza che la volontà naturale non è veramente nostra e non deve essere nostra: è, in fondo, l'affermazione del divino che è in noi, anche quando obbediamo alla natura. « Se l'uomo condanna se stesso per il male che fa, non è perchè, facendo il male, esercita una libertà assoluta — in questo caso fare il male sarebbe piuttosto qualche cosa di sublime —, ma al contrario perchè, facendo il male, rinnega la vera libertà, l'elemento dell'assoluto e del divino che è in lui » (1). L'uomo volgare considera la legge morale come un'imposizione, perchè pone il suo io nel suo essere empirico: allora la legge è un giogo, al quale è giusto sfuggire. Ma non appena l'uomo riconosce, anche confusamente, che le leggi del dovere sono le stesse leggi della sua libertà, allora l'obbedire alla natura inferiore è considerato come una decadenza, una svalutazione dell'essere proprio, — una colpa.

L'opposizione della natura e della grazia, della libertà e della servitù al peccato culmina così, secondo lo Spir, in un esplicito dualismo metafisico, che elimina tutte le preoccupazioni di giustificare, di fronte al principio della libertà,

(1) A. Spir, *Saggi di fil. critica*, 60.

l'esistenza della schiavitù e del male: preoccupazioni che costituiscono lo scoglio della speculazione teologica. È inutile cercare l'origine dell'anormale: ciò sarebbe voler dare una ragione d'essere a ciò che non ne ha alcuna. Perciò gli uomini hanno in ogni tempo vanamente cercato la soluzione di un problema che non ammette soluzione. Dio non è punto il creatore del mondo: attribuire a Dio la creazione e il governo del mondo vuol dire far risalire a lui anche l'anormale: ciò che implica una falsificazione di tutte le nostre nozioni morali. Allora si è costretti a supporre, come nella teologia comune, che la bontà e giustizia di Dio siano diverse dalla bontà e giustizia umana: che siano conciliabili con una crudeltà senza limiti, con la condanna di infinite creature ad orribili, inutili tormenti, con la tolleranza colpevole del male e con il regno dell'ingiustizia sulla terra. Questa è una falsificazione dei concetti morali che non resta senza effetto anche sulla moralità umana. Dio è una potenza puramente morale e non il principio fisico delle cose: perchè queste non sono in sè che una parvenza illusoria, e, dal punto di vista pratico, una schiavitù dolorosa, dalla quale dobbiamo liberarci.

Ma questa chiara dilucidazione dei presupposti metafisici della teoria della libertà mette ancor più vivamente in evidenza i problemi che nascono da un così reciso dualismo. Come può, nel seno della necessità naturale, svolgersi la libertà? Come s'inserisce l'azione libera nella concatenazione fisica? Spir sembra ammettere in qualche parte (1) che essa agisce come una causa immateriale; altrove (2) che agisca annullando l'azione dei motivi fisici. Ma in ogni modo come si concilia ciò con la validità della causalità naturale universale? E sopratutto: se alla natura normale è straniera la nostra individualità, come può dirsi libertà l'annegamento della nostra personalità nell'unità assoluta? L'antico problema teologico ricompare qui, almeno sotto questo aspetto, in tutta la sua forza.

---

(1) A. Spir, *Saggi di fil. critica*, 49.
(2) A. Spir, *Ges. Werke*, II, 72.

CAPITOLO SETTIMO

La concezione critica.

Nella storia del problema della libertà Kant ha il posto più eminente. Certo anche in lui persiste ancora il fantasma della libertà d'indifferenza e in conseguenza di ciò la sua dottrina accoglie ancora in sè molte oscurità e molte incertezze: sì che sarebbe un'opera disperata il voler ricostruire con perfetta coerenza la sua dottrina, volendo conciliare tutti i testi (1). Ma egli ha avuto il merito di porre il problema in una forma del tutto nuova: la recisa antitesi di necessitazione e libertà si risolve per lui in una distinzione di punti di vista e di gradi della realtà: sotto il rigido dualismo del sensibile e dell'intelligibile si cela in realtà una progressione formale di mondi, un'ascensione dello spirito dalla sfera della parvenza e della servitù verso la sfera della realtà immutabile e della libertà divina.

Prima di lui il dilemma era fra la libertà e la necessità: Kant si pone invece la domanda se il dilemma sia corretto, in modo che ogni fenomeno debba avere origine dalla necessità naturale o dalla libertà o se invece l'uno e l'altro non possa essere vero dello stesso fatto, ma sotto un diverso aspetto (2). Da una parte infatti la legge della causalità naturale non soffre eccezione alcuna; un oggetto che non vi

---

(1) V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, 1905, 192-3.
(2) Kant, *Krit. d. reinen Vern.*, ed. *Valentiner*, 471.

fosse sottomesso non farebbe parte del mondo dell'esperienza, sarebbe un oggetto immaginario, una chimera (ib. 476). Quindi anche le azioni del soggetto umano debbono fra loro essere causalmente concatenate e determinate: questo è un punto sul quale non può cadere alcun dubbio. « Tutte le azioni sono determinate nel mondo fenomenico secondo l'ordine di natura dal carattere empirico dell'uomo e dalle altre cause cooperanti; e se noi potessimo indagare tutti i fatti della sua volontà sino in fondo, non vi sarebbe nessuna azione umana che noi non potessimo predire con certezza e riconoscere dalle sue condizioni antecedenti come necessaria » (ib., 481). D'altra parte vi sono fatti della coscienza i quali esigono imperiosamente la libertà umana: la moralità non sarebbe possibile senza la libertà: continuamente Kant insiste sul fatto che la sua filosofia critica, eliminando il determinismo meccanico e il fatalismo, salva la possibilità della vita morale. Anzi la moralità si risolve, secondo Kant, nell'autonomia, nella facoltà che ha il volere umano di dare a sè la sua legge, senza essere determinato da moventi stranieri: « una volontà libera ed una volontà soggetta alla legge morale sono una medesima cosa » (1).

Come si conciliano queste due esigenze contraddittorie? La filosofia anteriore accettava il dilemma e lo risolveva nell'un verso o nell'altro: in ogni caso l'una esigenza era sempre sacrificata all'altra. Kant invece lo risolve col mostrare che l'una e l'altra esigenza sono vere, ma ciascuna sotto un punto di vista diverso.

Egli crede di trovare la chiave dell'enigma nella stessa teoria fondamentale della sua filosofia critica: la posizione d'un essere libero è, anche facendo astrazione dalle esigenze morali, una conclusione necessaria della ragione. Questa non può infatti arrestarsi alla considerazione d'una parte limitata della realtà: essa aspira ad abbracciare la totalità. Ma in questo suo sforzo la ragione si trova come dinanzi ad un bivio. Se essa vuole veramente avere dinanzi a sè la to-

(1) Kant, *Grundl. z. Metaph. d. Sitten*, ed. *Vorländer*, 75.

talità concreta della concatenazione causale, essa deve cercare di abbracciare la successione infinita delle cause e dei loro effetti: un compito senza fine. Se essa vuole invece considerare questa concatenazione universale nella sua assoluta unità, essa deve levarsi al disopra dei nessi particolari fino a quella spontaneità assoluta, che ha la sua esplicazione in tutta la serie: e cioè fino alla Causa assoluta, la quale, non essendo essa stessa implicata, come elemento o momento particolare, nella concatenazione causale, è causa libera. Ma allora questa causa libera si risolve per la ragione soltanto in un'idea, alla quale non può dare alcun contenuto concreto e che ha per essa soltanto un valore negativo: in quanto cioè ci avverte che la concatenazione meccanica dei fenomeni non può essere considerata come la concezione assoluta, definitiva della realtà, che in essi si esplica. Entrambe queste conclusioni sono giustificate: perchè da un lato ogni effetto ci rinvia alla sua causa, questa ad un'altra causa e così all'infinito; dall'altro, se voglio pensare questa concatenazione come unità, debbo pensarla come spontaneità libera. L'apparente loro contraddizione si risolve con la distinzione alla quale siamo condotti dall'analisi del conoscere: con la distinzione fra il mondo sensibile e l'intelligibile. La critica della ragione teoretica ci apprende che il mondo in cui viviamo (e non solo il mondo degli oggetti esterni, ma anche il mondo dei fenomeni interni) non ha un'esistenza assoluta, non è una cosa in sè, ma è una parvenza fenomenica ben collegata dalle leggi e dalle forme a priori del nostro intelletto; e che questo mondo di fenomeni ha il suo fondamento in una realtà in sè, inaccessibile alla nostra conoscenza. La legge di causalità è una legge a priori dell'intelletto, costitutiva dell'esperienza, condizione di ogni conoscere: perciò nel mondo fenomenico tutto è causalmente concatenato e non vi è posto per la libertà. Ma questo non implica che l'uomo non possa essere un soggetto libero. Tutta la serie dei fenomeni che si esplica in una successione indefinita di atti necessari pende da una causa noumenica libera: la quale ci è data soltanto come un'idea della ragione,

come un concetto limite, non come una realtà concreta. Ora, sebbene questo concetto della libertà (il concetto trascendentale della libertà) non si riferisca alla libertà umana in particolare, ma alla libertà in genere, alla esigenza che ha la ragione di porre a fondamento di tutto il congegno meccanico delle cose fenomeniche un'attività libera; tuttavia, una volta ammessa genericamente la possibilità d'una causa libera, ci è lecito porre a fondamento dei singoli esseri agenti nel mondo altrettante cause noumeniche libere (*Krit. d. r. Vern.*, 408). Sì che, se esigenze morali ci costringono a fare appello a questa possibilità, noi possiamo allora benissimo conciliare i due punti di vista assumendo che le azioni degli uomini, in quanto sono fenomeni, obbediscano alla legge della necessità naturale, in quanto invece sono considerate nel loro rapporto con il soggetto intelligibile siano libere. Così crede Kant di potere spiegare come « la necessità naturale e la libertà possano venir attribuite senza contraddizione alla stessa cosa, ma sotto un diverso aspetto, la prima alla cosa come fenomeno, la seconda alla cosa come cosa in sè » (1).

Certamente, se, nel caso della libertà, si trattasse soltanto d'un problema teoretico, essa resterebbe per noi soltanto un'idea, un'astrazione filosofica: ma il problema della libertà non ci è posto innanzi soltanto dalla speculazione: esso è in primo luogo un problema della vita morale, dove la libertà ci è data come una realtà indiscutibile, come un'esperienza vissuta. Con questo non deve intendersi che la libertà possa mai essere oggetto di esperienza obbiettiva; l'esame empirico dei fatti della nostra coscienza ce li mostra causalmente concatenati, come lo sono tutti i fenomeni dell'esperienza in generale. L'esperienza della libertà ci è data in questo senso: che noi abbiamo coscienza della nostra subordinazione alla legge morale: e questa subordinazione ha per condizione necessaria la libertà. L'uomo che si risolve, per dovere, contro tutti gli impulsi dell'egoismo a qualche

---

(1) KANT, *Prolegomeni*, tr. it., 120-1.

decisione penosa, « giudica che egli può farlo perchè deve farlo, e riconosce in sè la libertà, che del resto senza la legge morale gli sarebbe rimasta ignota » (1). Questa è la libertà *pratica* la cui realtà positiva, attestata dalla coscienza morale, è giustificata teoreticamente dalla libertà *trascendentale*. La libertà trascendentale sarebbe per sè una vuota astrazione filosofica: la libertà pratica le dà un contenuto concreto e vissuto. D'altra parte la libertà pratica sarebbe per sè un postulato inesplicabile della vita morale: la libertà trascendentale fonda filosoficamente questo postulato.

Nell'azione compiuta per dovere si rivela così un ordine delle cose diverso dall'ordine fenomenico: la necessità espressa dal dovere è una necessità diversa da quella che ricorre nella natura: nell'ordine naturale noi ci chiediamo che cosa accadrà necessariamente, non che cosa deve (moralmente) accadere: nell'ordine morale noi ci chiediamo che cosa deve accadere, anche se questo non si realizzerà probabilmente mai. Questa duplice necessità ci rinvia ad un duplice ordine di cause: fenomeniche e noumeniche. Per un lato anche l'azione morale si riattacca a moventi subbiettivi, a cause psicologiche naturali: per l'altro ci rinvia a quella causa noumenica, che già la ragione teoretica deve necessariamente porre come principio assoluto dell'attività di ogni serie causale fenomenica. Questa causa non è naturalmente causa nel senso empirico, antecedente nel tempo l'effetto; è causa nel senso che essa è quella spontaneità agente, la cui attività si traduce per noi nella serie causalmente determinata delle nostre azioni, quale ce la presenta la esperienza sensibile. Così la nostra libertà ha il suo fondamento reale nel nostro essere intelligibile. L'uomo appartiene ad un tempo a due mondi: è un principio intelligibile, la cui vita si svolge nell'ordine sensibile. Considerato come essere sensibile, l'uomo è un essere naturale come qualunque altro, soggetto alla legge di causalità: anche le manifestazioni fenomeniche della sua attività morale (e perciò libera) sono, come le altre, sog-

(1) KANT, *Krit. d. prakt. Vernunft.*, ed. *Vorländer*, 39.

gette a questa legge e debbono, da questo punto di vista, venir esplicate come determinate da altri fenomeni, impulsi, desiderii, inclinazioni. Considerato invece come essere intelligibile, l'uomo è libero: da questo punto di vista la sua attività si determina secondo leggi derivanti dall'intima natura della ragione, con perfetta indipendenza dalla sensibilità: le sue azioni sono allora libere e conformi all'ordine morale. « La causalità di queste azioni risiede in lui come intelligenza, nelle leggi degli effetti e delle azioni che sono conformi ai principii d'un mondo intelligibile: del quale mondo egli non conosce invero altro se non che è soltanto la ragione indipendente dal senso, che vi detta legge » (*Grundleg. z. Met. d. Sitten*, p. 88).

Resta ora a chiarire in che consiste propriamente questa libertà e come l'esercizio suo si concilii con la determinazione dell'ordine fenomenico. È indiscutibile che la libertà per Kant non è libertà d'indifferenza: « la libertà non consiste in ciò, che anche il contrario avrebbe potuto esser scelto, ma in ciò che la scelta nostra non è passivamente determinata » (1). E nemmeno deve intendersi nel senso che l'azione umana sia libera quando è determinata da motivi interni, non da impulsi esterni; ciò sarebbe come chiamar libero un orologio perchè va da sè, senza urti esterni. Questa libertà psicologica è sempre una forma della causalità naturale (*Kr. d. prakt. Vern.*, p. 123). La libertà è secondo Kant attività conforme alla ragione: attività libera ed attività razionale sono in fondo la stessa cosa, perchè la ragione è unità perfetta, perspicua a se stessa, coerente in ogni parte: mentre un'attività che fosse soggetta ad una influenza straniera non potrebbe più riferire a sè le sue determinazioni, avrebbe in sè qualche cosa di resistente, che sarebbe per essa un limite, una necessità oscura. Sembra quindi che per Kant dovrebbero essere libere soltanto le attività perfettamente conformi alla ragione: libera sarebbe l'attività degli esseri intelligibili puri (cfr. *Prolegomeni*, trad. it., p. 120

(1) Kant, *Reflekt. z. krit. Philos.*, ed. *Erdmann*, II, 429.

nota), sebbene questa libertà perfetta, che è libertà di natura, non sia per noi concepibile: libera sarebbe l'attività dell'uomo quando ordina le sue azioni sensibili secondo la legge dell'intelligibile, quando dà alla concatenazione dei suoi atti la forma d'un ordine intelligibile. Perchè noi, esseri immersi nel sensibile, non possiamo naturalmente pretendere di conoscere l'intelligibile, la sua natura e le sue leggi, nè di trasformare la nostra vita sensibile in un ordine razionale puro: noi possiamo al più giungere a rivestire la attività nostra d'un riflesso, d'una forma dell'intelligibile. Quale è questa forma? La legge morale. Qualunque sia in sè la natura dell'intelligibile, la prima sua legge puramente formale è questa: di proporsi per fine, nell'attività sua, la natura intelligibile, di aver come fine se stesso: ogni essere razionale è un fine assoluto. La nostra condotta è quindi almeno formalmente subordinata alla legge dell'intelligibile, quando essa si propone, nel corso dei suoi atti sensibili, di considerare come fine dell'attività sua la ragione in noi e nei nostri simili: ciò che implica anzitutto che essa debba seguire una legge razionale, cioè universalmente valida: in secondo luogo che essa tenda a stabilire un sistema di rapporti tali fra gli esseri razionali che rimanga inviolata l'autonomia di ciascuno di essi, in quanto è un principio razionale.

Poichè quindi la libertà è attività razionale (cioè, per noi uomini, formalmente subordinata all'intelligibile) e questa è attività morale, soltanto gli atti morali dovrebbero esser liberi. Kant non ha derivato esplicitamente questa conclusione: ma essa discende dalle premesse poste nella sua « *Fondazione della metafisica dei costumi* » ed è anche conforme al suo modo di esprimersi nei *Prolegomeni* (tr. it., p. 120). Tuttavia Kant ha indietreggiato dinanzi a questa conclusione. Se la libertà è la legge dell'intelligibile e in questo regna la necessità d'un ordine divino, l'uomo nell'operare moralmente non fa che ubbidire alla necessità divina del bene. Ora questa conseguenza ha un colore panteistico, che Kant non poteva approvare. Inoltre: donde ven-

gono allora le azioni non morali? Qualcuno dei primi discepoli di Kant, che cercò di sistematizzare da questo punto di vista la sua dottrina, fu costretto a riconoscere che noi dobbiamo farle risalire ad un'altra causa. Per qual motivo la ragione non brilla costantemente nella vita dell'uomo e non ne dirige tutte le azioni? Che cosa è ciò che di tratto in tratto la offusca ed assoggetta il suo agire alle leggi irrazionali del senso? Erhard Schmid nel suo *Saggio d'una filosofia morale* (3.ª ed., 1795), in cui segue fedelmente Kant, attribuisce l'azione non morale all'influenza dell'intelligibile che è a fondamento della realtà sensibile: egli introduce anche nell'intelligibile una specie di dualismo: vi è un intelligibile che è ragione ed un intelligibile che non è ragione e l'uomo soggiace nella sua condotta, noi non sappiamo perchè nè come, all'azione ora dell'uno ora dell'altro principio. « Quando (l'uomo) non agisce razionalmente, ciò deve attribuirsi ad un principio della sensibilità e dei suoi fenomeni nel tempo, che non può mutare la ragione e la sua legge, ma può renderne vana l'azione sul sensibile. Chè del resto è inconcepibile come la ragione, per se stessa considerata, non sia attiva » (p. 522). Anche Leon Creuzer nelle sue *Considerazioni scettiche sulla libertà del volere* » (1793) (1) giudica le azioni non morali come dovute a difetto di libertà e questo difetto derivante dall'azione delle cose in sè altre dalla ragione. Non è il caso di arrestarsi ad interpretazioni così superficiali della teoria kantiana dell'intelligibile: esse ci mostrano però come la dottrina contenuta nella « Fondazione » conduca necessariamente a cercare l'origine dell'attività non morale in un principio estraneo alla ragione e perciò in fondo anche all'agente stesso. Ora come potrebbe ancora conciliarsi questo con l'imputabilità? « Moralmente cattivo (e perciò imputabile) è solo ciò che è nostra propria opera » (*Die Religion etc.*, ed. Vorländer. p. 31). Da questa preoccupazione Kant è stato condotto ad un'altra concezione

---

(1) Sull'opera d. Creuzer si veda il resoconto di FICHTE in *S. W.*, VIII, p. 411-417.

della libertà, che è svolta specialmente nella Critica della Ragion pratica e nella « Religione nei limiti della ragione » : la libertà è ancora sempre ragione, ma può essere ragione autonoma, principio della moralità, o ragione pervertita, subordinata, contro la sua natura, alle esigenze del senso : l'atto umano può quindi essere razionale e libero senza essere morale. La libertà che sta a fondamento dell'attività sensibile non è una volontà conforme all'ordine immutabile della ragione, ma è un atto intelligibile, con cui l'essere nostro intelligibile dà a se stesso la legge dell'attività propria, con cui elegge un sistema di massime, di principii generali, buoni o cattivi, che saranno il fondamento della sua vita sensibile. Vi sono, dice Kant, degli uomini che mostrano un carattere così perverso sin dall'infanzia, che esso si rivela come una loro natura, impossibile a piegarsi o a correggersi : e tuttavia noi li riteniamo responsabili ed essi stessi hanno coscienza di questa loro responsabilità. « Ora ciò non sarebbe possibile senza presupporre che tutto ciò che deriva dal suo volere ha per fondamento una causalità libera, la quale esprime il suo carattere nei suoi fenomeni (nelle azioni); questi ci rivelano, per la omogeneità della condotta, una connessione naturale, senza però che si debba per ciò ritenere che questa renda necessaria la malvagia disposizione del volere; mentre è questa connessione appunto la conseguenza dei principii malvagi ed immutabili che sono stati liberamente adottati e che la rendono altrettanto più detestabile e meritevole di pena » (*Kr. d. prakt. Vern.*, p. 128-129).

Questa è la comune teoria dei kantiani (da Reinhold in poi) ed è quella seguita da tutti gli interpreti. « Anche il male (così la espone e la chiarisce il Falckenberg) (1) ha la sua sede nell'io puro, che noi diciamo in questo caso non ragione, ma volontà, come quella particella della ragione che sta nel bivio tra sè, ossia il bene, e il contrario, ossia il male, e che si decide per questo contrario. Poichè il con-

(1) R. FALCKENBERG, *Ueber den intelligibilen Charakter*, 1879, 36-37.

cetto della ragione è identità con sè, identità dell'io singolo con l'io universale e con la generalità degli io singoli: la ragione è un compito dell'essere razionale, non un fatto. La malvagità del carattere intelligibile è l'ostinazione nella resistenza contro il soggetto universale, un egoismo metafisico nel senso del voler rimanere separato da sè. Se il male fosse solo nell'egoismo sensibile naturale, esso avrebbe solo un carattere sensibile, non intelligibile. Ma il sorgere delle passioni dagli istinti naturali, il fatto che si danno atti contro natura e che vi è una perversità più profonda che l'egoismo, mostrano che la sede del male non è l'io empirico, ma l'io puro. Impulso razionale e impulso al bene non sono sinonimi. La libertà come potenza d'un inizio assoluto, non vale soltanto per la volontà buona, ma anche per la cattiva ».

A questo concetto della libertà Kant conforma la sua teoria del carattere intelligibile, che è già esposta, nelle sue linee generali, nella Critica della Ragion Pura (*Kr. d. reinen Vern.*, p. 473 e ss.). Kant chiama carattere la legge secondo cui agisce una causa; quindi, poichè nell'uomo si esplica una duplice causalità, la causalità che ha per effetto la concatenazione dei suoi atti sensibili e la causalità per cui la sua natura intelligibile determina il suo agire sensibile, possiamo attribuire all'uomo un carattere *empirico* ed un carattere *intelligibile*: il primo è una manifestazione fenomenica di quest'ultimo. Questo non vuol dire naturalmente che l'uomo abbia in realtà un duplice carattere; la causalità empirica e l'intelligibile non sono due cause diverse d'un unico effetto, la condotta umana; si tratta qui d'un unico carattere e d'un'unica causalità considerati da due punti di vista diversi. L'uomo come essere intelligibile vuole la sua condotta nella sua totalità e la fissa nelle sue massime: ecco la causalità intelligibile. Nel mondo fenomenico questa volontà così disposta si esplica poi in una serie di atti, per i quali reagisce causalmente alle azioni esterne in quell'indirizzo costante che le è prefisso dalle sue massime: ecco la causalità empirica. La concatenazione che per virtù di que-

sta si costituisce è dovuta all'azione e reazione del carattere individuale e delle cause esterne agenti su di esso: quindi nella manifestazione empirica del carattere vi è una parte dovuta alle circostanze esterne: ma vi è anche una parte che è dovuta alla natura dell'individuo agente e che risale all'atto intelligibile per cui egli ha posto il suo carattere con queste o quelle altre disposizioni. La volontà che si esprime nel carattere intelligibile è dunque un'affermazione originaria e libera, che si traduce poi, attraverso alla concatenazione degli atti fenomenici, in quella disposizione costante, in quell'attitudine personale caratteristica che costituisce il carattere empirico. Per questo atto di libertà originaria l'uomo è responsabile delle sue azioni, per quanto esse formino un tutto concatenato: « perchè un altro carattere intelligibile avrebbe dato un altro carattere empirico ». Non è però opinione di Kant che questo carattere intelligibile sia immutabile nella vita: perchè altrimenti qual senso avrebbe la voce del dovere? Egli riconosce che questo mutamento è per noi qualche cosa di inesplicabile: ma se il dovere ci impone di renderci sempre migliori, questo deve essere possibile. (*Die Religion* etc., p. 48). Poichè tale miglioramento non deve solo essere un mutamento dell'abito esteriore, ma una rivoluzione, una rinascita interiore, per effetto della quale il principio supremo delle massime che costituiscono la volontà malvagia viene radicalmente e definitivamente mutato (*ib.*, p. 51). Di qual natura sia questo rivolgimento è facile comprendere se riflettiamo a ciò che costituisce la differenza della volontà buona dalla malvagia nel carattere intelligibile: la ragione deve essere liberata dalla schiavitù del senso, al quale essa serve con le sue massime, e deve essere restituita nella sua piena autonomia, in modo che sia anzi essa ad imporre la sua legge ed il suo dominio agli appetiti del senso.

Con questa teoria del carattere intelligibile e della sua decisione inesplicabile Kant ha fatto una concessione notevole alla libertà d'indifferenza, che pure egli nega nell'ordine empirico. È superfluo osservare che questa teoria, così

come egli la enuncia, è inconciliabile con i suoi principii. Di più essa non serve nemmeno ad evitare quegli scogli che Kant voleva con essa evitare. Egli temeva, identificando libertà e moralità, di cadere in una specie di fatalismo intelligibile: nella volontà buona opera non l'uomo, ma Dio. Come per converso nella volontà malvagia opera non l'uomo, ma il principio oscuro da cui nasce la vita nel senso. Ora a questa stessa conclusione è costretto a giungere se si pensa che anche il carattere intelligibile, con la sua libertà, fa parte d'un ordine che dipende essenzialmente dalla natura divina: nè Kant era così cieco da illudersi che un essere creato possa essere libero. Egli dà a questa difficoltà una risposta della quale però egli stesso non si nasconde l'intrinseca debolezza (*Krit. d. prakt. Vern.*, 129 ss.). La creazione, egli dice, riguarda i noumeni, non i fenomeni. Se riguardasse anche i fenomeni, l'ordine spaziale e temporale sarebbe una creazione di Dio: il fatalismo sarebbe inevitabile. Sembra invece a Kant che la libertà sia salvata in quanto l'ordine spaziale e temporale, come parvenza fenomenica, riceve dai principii intelligibili il loro contenuto, è la loro creazione libera: in quanto, pur restando inalterata la connessione causale, questa può mutare carattere in dipendenza della conversione del principio intelligibile. Ma questo vuol dire dotare di libertà i principii intelligibili creati: cioè lasciare sussistere la difficoltà in tutta la sua forza: Kant non la risolve meglio dei teologi. E questo perchè anche qui il pensiero di Kant, che pure aveva introdotto un mutamento così profondo rispetto alla concezione fondamentale, è ancor troppo imbarazzato dal rispetto della tradizione per affrontare e risolvere radicalmente le difficoltà che gli provenivano nel campo teologico e metafisico.

Chiarito così in che consista per Kant la libertà come atto intelligibile, resta a sciogliere una grave difficoltà: come può questo atto intelligibile agire sopra la nostra vita sensibile, determinare il carattere della nostra condotta dal momento che in questa tutto è causalmente concatenato? I nostri atti sono determinati dalle loro cause empiriche in

modo invariabile: come possiamo allora ammettere ancora a fianco di essa la causa noumenica, il carattere intelligibile? Io opero moralmente in un determinato caso: allora in me agisce la volontà razionale, cioè un principio intelligibile. Ma come può dirsi che operino allora in me le cause sensibili? E dato che queste esigano da me in un dato caso un atto impulsivo, che cosa vi può la ragione? E se nulla vi può, dove va la libertà? Ha ragione in questo punto il Falckenberg: che la pura e semplice associazione dei due punti di vista come due punti di vista paralleli, riesce in ultima analisi alla negazione dell'uno o dell'altro.

Tale difficoltà non è tolta, ma anzi accresciuta quando si considera l'agire morale come procedente da un fattore razionale che non può essere annoverato tra i motivi empirici: quando cioè si fa della ragione e della legge un fattore che entra bensì in conflitto con i motivi empirici, ma che non è, come essi, derivabile da cause naturali, perchè, « empiricamente non causato, discende dal regno delle cose in sè nel regno dei fenomeni ». Così appunto interpreta il Falkenberg: secondo il quale « chi ritiene possibile la moralità deve negare che tutte le azioni avvengano secondo la causalità naturale » (p. 66): « in ogni caso di obbedienza alla legge morale, la legge naturale è sospesa » (p. 67). Anzi si sottrae alla legge naturale anche la volontà cattiva quando opera liberamente per una determinazione razionale, non per il semplice prevalere degli istinti (p. 69). Non si può negare che in qualche punto Kant sembra favorire questa interpretazione in quanto talora considera la stessa attività libera della ragione come non contraddicente alla legge della concatenazione causale per il solo fatto che deriva da massime secondo leggi costanti. « La legge naturale resta, sia che il soggetto razionale causi dei mutamenti nel mondo sensibile, determinato dalla pura ragione ed agisca così come causa libera, sia che ciò non avvenga. Perchè, se ciò avviene, l'azione si produce secondo massime il cui effetto nel mondo fenomenico sarà sempre conforme a leggi costanti; se non avviene, ossia se l'azione

non è conforme ai principii della ragione, essa è soggetta alle leggi empiriche del senso e così in ambo i casi gli effetti vengono concatenati secondo leggi costanti: ora noi non possiamo esigere di più per la necessità naturale, anzi questo è tutto ciò che noi di essa sappiamo ». (*Proleg.*, tr. it., p. 121-122). Ora è facile vedere l'ambiguità che si cela in questo espediente. Le azioni procedenti da massime razionali entrano o non entrano nella concatenazione empirica? Se entrano, l'azione della ragione è un sovrappiù; se non entrano, non basta il fatto che procedono dalla ragione secondo leggi costanti a farne degli eventi naturali: la concatenazione naturale in questo caso è spezzata.

Ma non vi è alcun dubbio che si tratta solo in questo caso, di incertezze momentanee o di espressioni infelici. Kant si esprime spesso e ben chiaramente nel senso contrario. « Ogni inizio dell'azione d'un essere, determinato da moventi obbiettivi, è sempre, in riguardo a questi un primo inizio, sebbene la stessa azione nell'ordine dei fenomeni sia solo un inizio subordinato, al quale ha dovuto antecedere un dato stato della causa, il quale è determinato poi alla sua volta da un altro stato antecedente » (*ib.*, p. 122). Egli ripete spesso con chiarezza ed energia che tutte le azioni dell'uomo sono predeterminate dal suo carattere empirico e dalle cause esterne agenti secondo l'ordine della natura, in modo che se noi avessimo una sufficiente conoscenza di questi fattori noi potremmo predirne l'agire con matematica precisione e sicurezza. Anche i possibili mutamenti del carattere empirico devono essere empiricamente predeterminati dalle loro cause naturali. La causalità noumenica non è altro del resto, come abbiamo veduto, che la causalità del carattere empirico considerata fuori dalle condizioni dell'esperienza sensibile: ciò che in queste si esplica come una necessità di atti è invece nell'intelligibile un atto unico che in sè comprende la totalità degli atti empirici. Quindi la causalità intelligibile deve concepirsi come un'azione costante, immanente alla successione empirica, come l'energia interiore che si spezza, nel tempo, in una successione con-

catenata, ma che resta presente, tutta e immutata, in ciascuno di essi. Essa non è un'altra determinazione che si inserisca nella concatenazione causale: ma è questa concatenazione stessa pensata da un altro punto di vista, nell'unità del suo fondamento intelligibile. Quando perciò Kant definisce questo atto intelligibile come la facoltà di iniziare da sè una serie causale, questo deve essere inteso come un linguaggio improprio. L'atto intelligibile è fuori del tempo e non può essere pensato come l'antecedente nel tempo d'una serie causale qualunque.

D'altra parte però bisogna pure ammettere che, nella conversione dal male al bene, deve aver luogo, per effetto del mutamento nel carattere intelligibile, una corrispondente mutazione nella successione degli atti empirici. Qui veramente si inizia qualche cosa di nuovo, si ha un inizio assoluto: mentre la serie causalmente concatenata non deve presentare alcuna lacuna, alcun fattore che sorga ex novo dal nulla, come per incanto. Come è ciò possibile? Nella Critica della Ragion Pratica Kant si pone esplicitamente il problema. Un ladro sta per commettere un furto; a ciò è predeterminato. Può non commetterlo? Se può, che cosa è ancora la predeterminazione causale che è senza eccezioni? E se non può, come può dirsi libero? (*Kr. d. pr. Vern.*, p. 123). Se con la domanda s'intende chiedere se il ladro avrebbe potuto omettere quel solo atto, restando immutato il resto, la domanda (risponde Kant) è assurda. Il ladro avrebbe potuto omettere, non quella azione sola, ma tutto ciò che la condiziona: la sua condotta avrebbe potuto essere altra nel suo complesso. La coscienza morale ci offre delle considerazioni che ci confermano in queso modo di vedere. Anche quando noi siamo riusciti a spiegarci qualche nostro fallo per via dell'abitudine o di altri antecedenti che lo rendevano necessario, non per questo ci sentiamo liberi dal rimorso. Ma qual senso avrebbe d'altronde il rimorso, dal momento che ciò che è stato è immutabile? Noi sentiamo nel rimorso il passato come presente: ciò che il rimorso vorrebbe mutare è l'atto intelligibile che sta sotto a tutta

la concatenazione temporale dei nostri atti empirici. Non è quindi in nostro potere di compiere o non compiere un solo atto: ciò che è in nostro potere è di mutare la posizione fondamentale da cui dipende tutta la concatenazione della nostra vita.

Ma può allora questa concatenazione diventare un'altra? Kant non risponde esplicitamente a questa domanda: ma la risposta discende logicamente dai presupposti. La concatenazione causale empirica non è una realtà assoluta: è una parvenza che ha il suo fondamento nello spirito, non in se stessa. Quando si risveglia in noi la volontà buona e l'agire nostro è dettato dalla ragione, questo non implica che la concatenazione dei movimenti empirici patisca interruzione: soltanto il nostro spirito sente allora che ciò che agisce è il principio intelligibile: sebbene esteriormente quest'azione, per chi la vede solo con gli occhi del senso, continui ad essere una concatenazione empiricamente necessaria. Kant cita come un'azione interiore della ragione il sorgere dell'interesse morale per la ragione ed i suoi fini: questo movente che è in certo modo un piacere, un sentimento, prende il posto degli impulsi sensibili (*Kr. d. prakt. Vern.*, p. 93). Ora non si può negare che anche il sorgere di questo interesse deve essere causalmente predeterminato: ma il suo sorgere e tutta la predeterminazione anteriore son prodotti in sè dalla conversione della volontà verso la ragione che è un atto intelligibile. Non è quindi necessario ammettere, come Hartmann obbietta, una specie di preformazione, di armonia prestabilita fra la nostra attività fisica e la nostra vita morale. Ogni volontà morale crea a sè il proprio mondo empirico con la sua concatenazione causale: ed ogni trasformazione della volontà morale, come atto fuori del tempo, porta con sè una trasformazione corrispondente della sua realtà empirica in tutte le sue parti, nella sua totalità: il presente, con tutti i suoi antecedenti, diventa un altro. A questa conseguenza esplicita Kant non è cèrtamente giunto: egli ha veduto la difficoltà, si è posto la domanda, ma non vi ha risposto che in modo ecces-

sivamente generico. Ma se noi traduciamo in linguaggio esplicito le sue espressioni generiche, richiamandoci ai principii generali del suo idealismo critico, questa è l'unica soluzione possibile del problema fondamentale che la sua dottrina della libertà solleva.

Ma anche questa soluzione è possibile solo a condizione che sia eliminato il concetto della libertà intelligibile come facoltà di decisione tra il bene ed il male. Questo « indifferentismo trascendentale », come lo chiama il Creuzer, questo concetto d'un agente che nell'eternità elegge il suo carattere decidendo invariabilmente della sua condotta nel mondo empirico, è una posizione insostenibile, le cui contraddizioni sono state ripetutamente messe in luce (1). Come ammettere una causalità dell'intelligibile sul sensibile ? Come pensare che l'identità immutabile del carattere intelligibile possa tradursi in una serie d'atti che costituiscono una progressione ed hanno un carattere morale diverso ? Come è ancora possibile la distinzione graduale della libertà e della responsabilità, se la libertà deriva all'atto umano da un unico atto intelligibile ? E come sono ancora possibili, poichè è assurdo parlare d'un mutamento nell'intelligibile, il progresso morale e l'educazione ? Sopratutto poi, come può ammettersi l'alternativa fra il bene e il male, dal momento che l'io noumenico è un principio razionale dotato della libertà secondo ragione, che è la sola vera forma di libertà ? « L'ammettere due cause noumeniche opposte e una potenza di elezione tra esse e il conflitto delle loro azioni in uno stesso soggetto trasporta nel mondo intelligibile tutte le opposizioni e le mutazioni del mondo sensibile e quindi la legge del tempo e ne fa un inutile duplicato di quello, o più propriamente nega quel mondo intelligibile che pure si era escogitato per allogarvi la libertà e quindi nega la libertà » (2). La miglior critica ci è data qui da Spinoza : «*Mens eatenus sui juris omnino*

---

(1) Creuzer, *Skeptische Betracht. üb. die Freiheit des Willens*, 1793, 146 ss.; Cantoni, *E. Kant*, II, 87 ss.; Masci, *Coscienza, volontà, libertà*, 1884, 257 ss.; Joel, *Der freie Wille*, 1908, 272 ss.

(2) Masci, ib., 258-9.

est quatemus recte uti potest ratione... : atque adeo hominem eatenus liberum omnino voco, quatenus ratione ducitur, quia eatenus ex causis, quae per solam eius naturam possunt adequate intelligi, ad agendum determinatur, tametsi ex iis necessarie ad agendum determinatur » (1). Ora se la libertà è retta ragione, una libertà indeterminata è inconcepibile: e tanto meno una libertà volta al male. « *Est namque libertas virtus seu perfectio: quidquid igitur hominem impotentiae arguit, id ad ipsius libertatem referri nequit. Quare homo minime potest dici liber, propterea quod potest non existere vel quod potest non uti ratione, sed tantum quatenus potestatem habet existendi et operandi secundum humanae naturae leges. Quo igitur hominem magis liberum esse consideramus, eo minus dicere possumus quod possit ratione non uti et mala prae bonis eligere* » (2).

Gli immediati discepoli di Kant non portano su questi oscuri punti alcuna luce. Ripetizioni pedestri senza alcun valore sono le trattazioni di F. W. D. Snell (1789) (3). J. H. Abicht (1782) (4). L. H. Jakob (1797) (5). Reinhold (6) ed Heydenreich (7) interpretano la libertà trascendentale come libertà d'indifferenza: Heydenreich distingue tra la volontà come cosa in sè (il carattere intelligibile) e la ragione, che influisce sulla volontà, ma non la determina necessariamente. A quest'interpretazione giustamente oppone lo Schmid (nella sua prefazione alle « Considerazioni scetti-

---

(1) Spinoza, *Tr. pol.*, II, 11.

(2) Spinoza, ib., II, 7.

(3) F. W. D. Snell, *Ueber die Lehre von der moral. Freihei nach Kantischen Prinzipien*, in *Verm. Aufsätze*, 1789, 125-198; *Menon*, 1789, 231-334.

(4) I. H. Abicht, *Ueber die Freiheit des Willens*, n. *Neues philos. Magazin* di Abicht e Born, 1789, I, 64-85.

(5) L. H. Jakob, *Ueber die Freiheit*, n. *Vermischte philos. Abhandlungen*, 1797, 159-172.

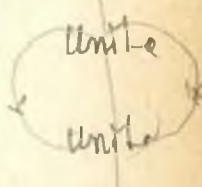
(6) K. L. Reinhold, *Briefe über die Kant. Philos.*, 1790-2, II, 260 ss.; si veda anche le sue osservazioni alla Introd. alla Met. d. diritto di Kant nei *Vermischte Schriften*, 1797, II, 364-400.

(7) L. A. Heydenreich, *Ueber Freiheit und Determinismus und jure Vereinigung*, 1793; *Propaedeutik d. Moralphilos.*, 1794, II, 62-168.

che » del Creuzer) che essa non fa se non trasportare, con tutti i suoi assurdi, la libertà d'indifferenza dal sensibile nell'intelligibile. C. E. Schmid (1) s'attiene invece all'identità di libertà e di moralità: chi opera immoralmente non è libero. D'altra parte anche la libertà intelligibile è necessità (fatalismo intelligibile). L'origine del male morale sta nell'inesplicabile limitazione che subisce l'attività razionale e libera dei principii intelligibili.

In Kant il dualismo del sensibile e dell'intelligibile è rigidamente accentuato: egli considera il mondo intelligibile restando cautamente dal punto di vista umano, empirico: e perciò esso gli appare sì come il regno della libertà, ma anche come un ordine eterno impenetrabile, nel quale penetriamo solo formalmente per mezzo della legge del dovere. Il processo dello spirito è un'elevazione verso l'intelligibile: il punto di partenza, il male radicale, è qualche cosa d'inesplicabile. Fichte invece si pone dal punto di vista dell'intelligibile, si pone nel centro dell'io, del pensiero assoluto: da questo punto di vista egli distende nell'intelligibile stesso l'attività dell'io in quanto diretta verso la perfetta libertà intelligibile: così il sensibile stesso si trasforma in un momento, in una creazione dell'io assoluto che esso pone come strumento della sua attività infinita: la necessità si risolve in una creazione della libertà stessa. Il processo dello spirito è costituito allora da un circolo eterno, per cui esso si realizza nel mondo (e nel male) per farne ritorno a sè stesso: dall'unità, attraverso la separazione, all'unità. La filosofia di Fichte è perciò veramente la filosofia della libertà: la serie dei momenti, in cui la vita dello spirito si distende, è anche la serie dei momenti attraverso i quali esso conquista la sua libertà.

Fichte svolge nella prima parte del suo « Destino del-

(1) C. E. Schmid, *Moralphilosophie* [2], 1794, 302-404.

l'uomo » la concezione meccanica del mondo in tutto il suo rigore per mostrarne l'intrinseca impossibilità. Senza dubbio partendo dal punto di vista realistico, l'uomo non è che una manifestazione delle forze della natura, determinata in tutti i suoi particolari dall'universalità delle cose: l'agire suo è retto da una necessità inflessibile che non lascia a lui la minima autonomia in nessun campo (1). Contro queste conclusioni inesorabili si leva la nostra coscienza, che non può rinunziare al sentimento della sua autonomia morale, della sua personalità, della sua libertà, senza annullarsi e contraddirsi. Queste due visioni della vita sembrano erigersi come due concezioni egualmente inconfutabili, fra cui dobbiamo scegliere. Ma la scelta è già determinata in antecedenza: l'esame gnoseologico dissolve tutta quest'apparenza d'un tirannico essere esteriore assoluto e ci rinvia alla vera realtà, la quale si rivela in noi quando noi per un atto di volontà discendiamo nelle profondità ultime dell'essere nostro, come spirito, come attività assoluta e creatrice, come io assoluto.

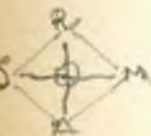
L'io assoluto è la libertà infinita dello spirito puro, che deve essere presupposta come fondamento primo di tutta l'evoluzione della coscienza, nella quale lo spirito ci appare sempre come limitato, come opposto ad un oggetto; e che si pone alla coscienza come il termine ideale di tutta la sua evoluzione, la quale non ha altro fine che di ricondurla alla pura autocoscienza della sua unità, in cui ogni opposizione di oggetti è definitivamente disciolta. L'io assoluto è attività infinita: ma quest'attività non è staccata dal soggetto, che nell'attività sua afferma solamente se stesso. L'atto primo ed inesplicabile della riflessione introduce in quest'unità una dualità, la dualità propria della coscienza finita: per la riflessione l'io oppone sè a se stesso, diventa il soggetto d'un oggetto, l'io d'un mondo esteriore ed opposto, che egli deve gradatamente superare e reinvolgere in sè per riconquistare le sua perfetta unità. Qui si apre alla coscienza fi-

(1) Fichte, *S. Werke*, II, 189-90.

nita, che è sempre essenzialmente dualista, un compito infinito: l'unità dell'io assoluto è l'ideale che essa persegue e tende a realizzare attraverso tutte le sue opposizioni. Questa realizzazione ha luogo in un primo momento per l'attività teoretica dell'io, che, partendo dalla scissione originaria, eleva la coscienza fino alla riflessione razionale: in un secondo momento per l'attività pratica dell'io che pone, nella legge morale, la libertà infinita come ideale da realizzare praticamente. La riflessione, nella successione degli atti teoretici, è lo sforzo dell'io per prendere coscienza della sua infinita libertà, che è al di là di ogni dualità e di ogni coscienza: ma appunto per questo il suo sforzo è uno sforzo senza fine, che non può essere realizzato teoreticamente. Perciò nella ragione esso assume un carattere pratico: per la riflessione razionale esso prende coscienza della natura assoluta dell'io e della sua indipendenza da tutti gli oggetti: allora esso si traduce nell'esigenza di realizzare in sè, di essere questa libertà assoluta dell'io.

Da quest'esigenza traggono origine i due gradi di vita sovrapposti: il diritto e la morale. La prima esigenza dello spirito che vuole essere libero è di porre di fronte a sè una molteplicità di esseri liberi: soltanto la rappresentazione della libertà può destare in noi la coscienza della libertà: l'uomo non diventa libero che in una società di esseri liberi. Da questo riconoscimento reciproco della libertà hanno origine la limitazione reciproca, il diritto, lo stato: i quali, assicurano all'individuo la possibilità della realizzazione della libertà, sono la condizione della libertà, ma non ancora la libertà stessa. — Questa si svolge soltanto con la vita morale, con la ragione pratica. Per effetto della ragione l'io riflette sopra di sè e concepisce la sua realtà più profonda come attività pura e libera, come assoluta libertà. Questa riflessione non distrugge l'attività sua antecedente, per cui ha creato e contrapposto a sè il mondo: questo è la sua volontà medesima, ma obbiettivata, contrapposta. Ma alla riflessione razionale si accompagna l'esigenza di realizzare e tradurre in atto, nel mondo, questa libertà, di farne la legi-

slatrice assoluta di tutta la sua attività e della realtà che ne è la creazione. L'attività umana, in questa restaurazione pratica dell'unità, tende a foggiare la realtà esteriore in accordo con il suo mondo concettuale interiore, ad operare secondo i concetti, ossia è un'attività finale. Ma questo mondo concettuale deve esprimere la natura dell'io stesso, deve essere l'espressione pura dell'esigenza, dell'unità, nella quale lo spirito ha riconosciuto se stesso: vale a dire deve esprimere una legge assoluta, un imperativo categorico: l'esigenza pratica dell'unità si traduce per noi nella legge morale. Il volere razionale non è che l'efficienza immediata di questa legge spirituale: il corpo è la visibilità del volere, il volere così come deve immediatamente manifestarsi per poter agire in quella realtà esteriore obbiettivata che diciamo il mondo materiale (*ib.*, IV, 10-12). La moralità costituisce il momento più alto della vita dello spirito, che ha in tutto il processo dialettico anteriore la sua preparazione: essa sta dinanzi alla coscienza come un compito infinito.

Fondamento di tutta l'attività umana è pertanto la libertà: ma una libertà che si svolge, si realizza prendendo coscienza di sè e soltanto nella ragione pratica diventa libertà pienamente conscia, libertà morale. Anteriormente allo svolgimento della ragione la volontà riceve la sua legge dall'oggetto, è volontà schiava, eteronoma: sebbene anche questa servitù sia soltanto servitù alla creazione propria non riconosciuta come tale, epperò appresa come un limite, un dato, una cosa. La prima ed imperfetta forma di vita razionale e di libertà è la libertà puramente formale, per cui l'uomo segue ancora, come fine, l'istinto naturale, che ha per mira la felicità, ma tende a realizzarlo con la libertà della riflessione: per cui cioè l'uomo, pur servendo ai suoi appetiti sensibili, già li dirige, li coordina e li domina per mezzo della ragione, che n'è fatto strumento. La libertà formale diventa libertà vera e propria solo quando rigetta da sè ogni fine estrinseco e pone se stessa come fine: questa è detta da Fichte, in contrapposto alla prima, libertà materiale (*ib.*, IV, 139). La quale non consiste nella rinunzia

ascetica, nel rinnegare la natura ed i suoi fini, ma nel soggiogarla: la libertà è un'ideale che si realizza soltanto attraverso una lotta senza fine contro i limiti che lo spirito stesso ha posto a se medesimo come materia della sua esplicazione. Senza questa resistenza, che spezza la sua azione in una successione infinita di atti, la libertà resterebbe per l'uomo un'astrazione, un ideale vago e vuoto: la libertà infinita ha per condizione l'esercizio della libertà pratica, finita.

Questa libertà — la libertà umana vera e propria — non è quindi per Fichte libertà d'indifferenza, che sarebbe il caso (*ib.*, IV, 33-34): e nemmeno necessità immobile, morta, come la necessità servile che riferiamo alle cose naturali: ma necessità vivente, che procede dallo spirito ed è la sua creazione (*ib.*, IV, 34-37). L'uomo è libero in quanto la volontà sua s'immedesima con la necessità della legge, in cui si esprime la libera necessità dello spirito. « Se tu pensi te come libero, devi pensare la tua libertà come posta sotto una legge: e se tu pensi questa legge devi pensarti come libero: perchè in essa è presupposta la tua libertà ed essa si impone come una legge per la libertà » (*ib.*, IV, 53). Perciò lo svolgimento della libertà è una cosa sola con lo svolgimento della moralità: ogni dovere morale si riassume nel dovere di diventare moralmente liberi: il peccato radicale è per Fichte l'arresto, l'inerzia, la schiavitù alla natura. E il progresso è una liberazione, un'intensificazione della libertà: la quale non può venire all'uomo dalla sua natura, ma solo dalla libertà stessa: soltanto il contatto con gli uomini liberi rende liberi. Ed i liberatori sono gli uomini divini, nei quali la libertà scende dall'alto come una rivelazione, come un atto di grazia (*ib.*, IV, 205).

La teoria fichtiana dell'intelligibile (e perciò anche della libertà) ha un carattere singolare ed oscilla tra due indirizzi opposti. Per un lato essa, in quanto inserisce e distende nell'intelligibile la serie dei momenti dell'ascensione dell'io, vi introduce, in principio almeno, la stessa esistenza sensibile: sì che, dopo che Schelling vi avrà inserito, come preistoria dell'io, la serie delle potenze della natura, non sarà difficile

(con Hegel) considerare il tutto come un circolo immanente di vita, chiuso in se stesso, perfettamente razionale e necessario, senza alcun termine trascendente. Ma per un altro lato, in quanto conserva il concetto della trascendenza del puro intelligibile, deve tornare a distinguere in questa serie di momenti due aspetti: l'uno in quanto i momenti costituenti la vita sensibile danno origine, isolatamente presi, ad un'esistenza limitata ed imperfetta; l'altro in quanto la totalità dei momenti della vita dello spirito costituisce, nell'assoluto, un circolo di vita eterno, beato, perfetto. Ritorna perciò, senza la rigida distinzione formale kantiana, la separazione dei due mondi: il fenomenico e il noumenico. Distinzione che dà un così particolare accento a tante pagine del « Destino dell'uomo » e che prepara, nell'ulteriore svolgimento della speculazione fichtiana, la religiosità quasi mistica della sua filosofia religiosa.

* * *

La magnificata dissertazione di Schelling sull'essenza della libertà umana (1) non porta in realtà nessun nuovo ed essenziale contributo alla questione. Anch'egli rigetta il concetto comune della libertà che ne fa un arbitrio indifferente: questo si riduce in fondo al caso. « Ma il caso è impossibile, contraddice alla ragione come alla necessaria unità del tutto: e se la libertà non si può salvare altrimenti che con la casualità completa dell'azione, la sua causa è perduta » (p. 383). L'uomo non può essere un momento isolato dal tutto: la sola filosofia possibile è la filosofia dell'unità, il panteismo. Ma come è possibile allora la libertà nell'uomo? Schelling nega questa conseguenza. Certo il panteismo conduce al fatalismo quando pensa Dio e la volontà umana come cose: allora non è possibile altro rapporto che un rapporto di dipendenza meccanica. Ma se Dio, il tutto, è pensato come spirito, come volontà, allora è possibile evitare gli assurdi rimproverati comunemente al panteismo.

---

(1) W. SCHELLING, *S. Werke*, VII, 331-416.

Anzitutto dire che le cose sono in Dio non implica che Dio sia soltanto la somma delle cose stesse: è ridicolo dalla proposizione, che le cose non sono in sè altre da Dio, dedurre che Dio è le cose e che quindi ogni distinzione di valore è annullata. L'imperfetto non ha altra sostanzialità che quella che gli viene da Dio: in questo senso il bene è il male (in ciò che questo ha di reale), il perfetto è l'imperfetto: ma l'inverso è lungi dall'essere vero. In secondo luogo non è necessario concludere che allora Dio solo esiste e che gli esseri particolari non hanno in esso una realtà distinta: qui Schelling rileva rettamente che in Spinoza l'anima è considerata come un modo eterno di Dio, la cui unità non esclude perciò la sua molteplicità vivente (p. 336-345). Dio non può essere pensato come un'unità morta e vuota: « Dio non è un Dio dei morti ma dei vivi » (p. 346). La dipendenza non sopprime la libertà: se il dipendente non avesse qualche autonomia, ciò costituirebbe una dipendenza senza dipendente, cioè il dipendente non esisterebbe. « Comunque si voglia pensare il modo della processione degli esseri da Dio, essa non può essere una processione meccanica, un semplice causare, un porre, in cui il causato non sia nulla per sè; e nemmeno un'emanazione, dove l'emanato rimanga identico con ciò da cui emana e così non sia nulla di proprio, di autonomo. Il procedere delle cose da Dio è un'autorivelazione di Dio. Ma Dio può rivelarsi solo in esseri simili, in esseri liberi, per sè agenti: i quali hanno per solo principio Dio, ma sono così come è Dio » (p. 346-7). Gli esseri sono come le rappresentazioni di Dio, ma rappresentazioni per sè stanti, assoluti derivati, che partecipano della libertà perchè partecipano della natura divina.

Ma il concetto reale e vivente della libertà implica, secondo Schelling, la facoltà del bene e del male: ora come si può porre in Dio il male? Schelling lo riconduce, sulle orme di Böhme, alla natura in Dio, all'eterno fondamento irrazionale, al Dio iniziale, al centro profondo, dal quale si leva poi la perfetta luce divina. Nella natura in Dio sta il principio della separazione e del male: la volontà sua mira a

particolarizzare, ad isolare la creatura da Dio; laddove la volontà del Dio perfetto mira ad universalizzare, ad elevare ogni cosa all'unità con la propria luce. Il rapporto di Dio e del suo fondamento eterno è in Dio un'identità indissolubile: nell'uomo un'identità separabile: di qui la possibilità del bene e del male.

Ora ogni spirito finito determina liberamente per un atto originario e fondamentale che esprime la sua natura e che ne accompagna, come un atto eterno, tutta l'attività, il suo rapporto col principio tenebroso e col principio luminoso: qui Schelling adotta pienamente, con innegabili reminiscenze kantiane, la teoria del carattere intelligibile. Tutti coloro che nascono portano con sè questo tenebroso principio, come possibilità del male: il lasciar prevalere poi il principio buono o il cattivo è conseguenza di quell'atto intelligibile, col quale lo spirito finito ha determinato, nell'eternità, la sua essenza e la sua vita. Ciò che è in Kant l'ordine della ragione e del senso è, più metafisicamente, in Schelling il rapporto di Dio come perfetta unità e della natura in Dio, che è ancora soltanto volontà dell'unità, materia della rivelazione di Dio; e che, isolata in sè, è il principio della colpa e della menzogna.

In questa posizione originaria del rapporto tra i due principii sta la libertà dello spirito finito: che non è indifferenza, ma autodeterminazione eterna dello spirito finito in Dio. La libertà è l'essere: perciò Dio solo è libero assolutamente: la libertà dell'uomo è una libertà particolare. L'uomo tende verso Dio: ma se in ciò solo risiedesse l'essere suo, esso non sarebbe che un raggio nel sole, non avrebbe libertà di fronte a Dio. Esso è libero perchè ha la sua individualità e per essa la sua radice nella natura eterna: è come il fiore che tende verso la luce, ma è legato dalla sua radice ad un punto della terra (1).

Questa autoposizione del carattere intelligibile non è

---

(1) W. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), in *S. Werke*, VII, 457-8.

però, per Schelling, un ostacolo al progresso morale: la possibilità di una ulteriore azione del principio del bene sullo spirito finito è posta nello stesso atto intelligibile, che ne determina la natura. Ma poichè il carattere intelligibile dello spirito finito è anch'esso in Dio, non è sempre ancora ciò un porre l'imperfezione in Dio? In Dio è certamente posta, con il fondamento oscuro dell'essere suo, la possibilità del male e perciò con essa il male. Ma togliere il male vorrebbe dire allora togliere il fondamento stesso della vita divina. Dio è il bene perfetto, ma è anche una vita e sottostà al divenire e al dolore, come insegnano i sacri misteri delle religioni. Da Dio procede necessariamente, come un atto di vita, il mondo con i suoi dolori e i suoi trionfi: la natura divina, che anche in Dio è tristezza, serve all'eterna gioia della vittoria (p. 399).

•

La memoria chiara e limpida di Schopenhauer sulla libertà del volere (1838) è dedicata quasi interamente alla parte negativa della questione, alla confutazione del concetto di libero arbitrio: in essa egli sembra semplicemente riprodurre la teoria kantiana della necessitazione empirica e della libertà intelligibile. Ed anche nella sua opera maggiore non prende esplicitamente in esame i problemi che nascono dalla posizione del carattere intelligibile: ma un'analisi attenta della sua metafisica permette di completare la sua dottrina e di ricostruire una concezione della libertà, che, sebbene aderente ancora alla dualità kantiana del sensibile e dell'intelligibile, si svolge tuttavia nello stesso indirizzo iniziato da Fichte.

Il concetto di libertà è per Schopenhauer — almeno inizialmente — del tutto negativo: è assenza di coazione, di determinazione da parte di altro. Chiedere se la volontà sia libera è dunque come chiedere se l'atto del volere sia assolutamente indipendente da ogni causa necessitante. Affermare un tale concetto vuol dire equiparare la libertà alla

contingenza assoluta: un essere libero è un essere che, nelle stesse circostanze, può agire indifferentemente in due direzioni opposte, perchè i suoi atti di volere scaturiscono da lui solo, senza essere legati ad alcun antecedente che non sia la pura e semplice sua volontà. Ora in primo luogo la coscienza interiore, che ci rivela l'intima natura dell'essere nostro come volontà, ci dà notizia solo dell'atto di volontà e della susseguente possibilità della sua esecuzione da parte dei meccanismi corporei (questo è il senso dell'affermazione: io posso *fare* ciò che voglio), ma non del rapporto dell'atto medesimo con gli antecedenti che lo determinano e che sono fuori della nostra coscienza: essa ci dà il risultato, non il processo. Certo noi possiamo avere coscienza del conflitto che può sorgere in noi tra più desideri, tendenze, velleità, etc.; ed è questo che ci dà l'illusione di poter volere in più sensi indifferentemente. Ma questa coscienza non è che una coscienza superficiale, la quale ci lascia all'oscuro circa la reale azione che i motivi esplicano in noi come forze impellenti e circa il rapporto di dipendenza che vi è fra il nostro atto e la combinazione delle forze agenti: perciò essa può dirci che vogliamo, ma non perchè vogliamo e ci induce nell'illusione che il volere si origini immediatamente in noi, senza cause predeterminanti (1). In secondo luogo l'esperienza obbiettiva ci insegna che il principio di causalità è un principio *a priori* incondizionatamente valido di tutti gli oggetti: le loro modificazioni sono invariabilmente concatenate in un nesso causale necessario. Questa causalità, nel mondo animato ci si manifesta come motivazione, come causalità determinata da rappresentazioni particolari od universali (concetto): che è una causalità caratterizzata da una maggiore eterogeneità ed incommensurabilità tra la causa e l'effetto ma non è perciò meno necessariamente determinata, al pari della più semplice causalità fisica. L'atto umano è la risultante necessaria dell'azione dei motivi e di quella del carattere individuale, che è la natura, il fondamento sostan-

---

(1) Schopenhauer, *S. Werke*, ed. Grisebach, III, 393 ss.

ziale dell'uomo, la volontà costante e caratteristica che lo costituisce e che, secondo Schopenhauer, è invariabile per tutta la vita. (Muta la conoscenza, perciò muta la sfera dei motivi e con essa la condotta; ma il carattere non muta). È questo fattore interiore che dà agli atti di ciascun individuo un carattere tutto suo e rigorosamente determinato: *operari sequitur esse*. L'attività umana è perciò tutta rigorosamente predeterminata: *quidquid fit necessario fit*, (*ib.*, 405 ss.).

Ma, come Kant, Schopenhauer non accentua così energicamente la determinazione di tutti i nostri atti che per contrapporre alla necessità dominante nel mondo empirico la libertà del nostro essere intelligibile. Tutte le nostre argomentazioni contro il libero arbitrio non tolgono che noi ci sentiamo liberi ed imputabili: noi sentiamo che la determinazione causale non toglie a noi la responsabilità dei nostri atti. Questo sentimento ci dice che i veri autori della nostra condotta siamo noi stessi: che il carattere nostro è opera e volontà nostra. Il senso della libertà non significa che il nostro carattere possa in date circostanze indifferentemente volere o non volere: ma che noi possiamo od abbiamo potuto volere il nostro carattere. Qui Schopenhauer si riattacca esplicitamente a Kant col fare del nostro carattere empirico la manifestazione, nel tempo, d'un atto intelligibile libero (*ib.*, 469 ss.; 556 ss.).

Ma che cosa è questa libertà intelligibile? Se la libertà si riduce ad essere « ciò che non è necessario sotto nessun rapporto » cioè il contingente assoluto (III, 388), dovremo dire che l'intelligibile è il regno del caso e che l'elezione del carattere individuale è un arbitrio accidentale ed inesplicabile? Dovremo porre il fondamento della vita morale nel caso? Ed ancora, verrebbe allora a mancare la base stessa dell'imputabilità: che pure è la ragione che ci ha mossi a porre la libertà intelligibile. Il carattere intelligibile dell'individuo è un'idea, una potenza eterna della volontà, un momento della sua obbiettivazione: ora come si accorda con questa definizione la libertà?

La volontà è, secondo Schopenhauer, un principio cie-

co, alogico, nel quale libertà vorrebbe dire completa irrazionalità: è un tendere senza scopo, un fluire eterno, un impulso oscuro e selvaggio, la cui natura si rivela nelle infinite miserie del mondo che ne è la manifestazione. « Il mondo è lo specchio di questa Volontà: e tutte le limitazioni, tutti i dolori, tutti i tormenti, che esso contiene, sono l'espressione di ciò che essa vuole e sono perchè essa così vuole » (I, 453). La Volontà è onnipossente e libera: ma questa libertà vuol solo dire indipendenza dal principio di ragione (I, 639 ss.; II, 375). D'altra parte questa Volontà è anche il principio di tutto ciò che vi è di razionale nel mondo e della stessa conoscenza liberatrice nell'uomo. Pur restando in sè una, essa si dispiega nel mondo delle idee, che è un mondo ordinato, armonioso, concorde: quel mondo che l'intelletto contempla nella visione estetica ed in cui trova un quietivo momentaneo della dolorosa volontà. Il carattere razionale di questo mondo delle idee appare anche dalla finalità che lo penetra e ne fa una serie necessaria di creazioni tutte ordinate le une in vista delle altre ed orientate verso l'apparizione dell'intelligenza liberatrice. Per quanto Schopenhauer voglia talora ricondurre quest'unità teleologica del mondo ideale al semplice fatto che la Volontà è una, ciò vuol dire almeno che l'unità della Volontà non è un'unità tumultuaria e caotica, ma un'unità armoniosa e razionale (1). Si comprende perciò come nelle sue annotazioni a Fries Schopenhauer dica: « La mia Volontà è una legge assoluta » (2).

Inoltre anche Schopenhauer riconosce infine che la Volontà è un'espressione inadeguata della cosa in sè: l'intuizione interiore ci dà una Volontà scissa in soggetto ed oggetto e condizionata dal tempo: la cosa in sè non è ancora del tutto « nuda ». E come più vera espressione della Volontà egli ci indica la misteriosa *Noluntas*, che si leva con la liberazione. Già nella conoscenza del mondo delle idee ha luogo in parte questa sostituzione: allora (dice Schopenhauer) l'in-

---

(1) Volkelt, *Schopenhauer*, 1900, 186 ss.
(2) Schopenhauer, *Nachlass*, ed. Grisebach, III, 177.

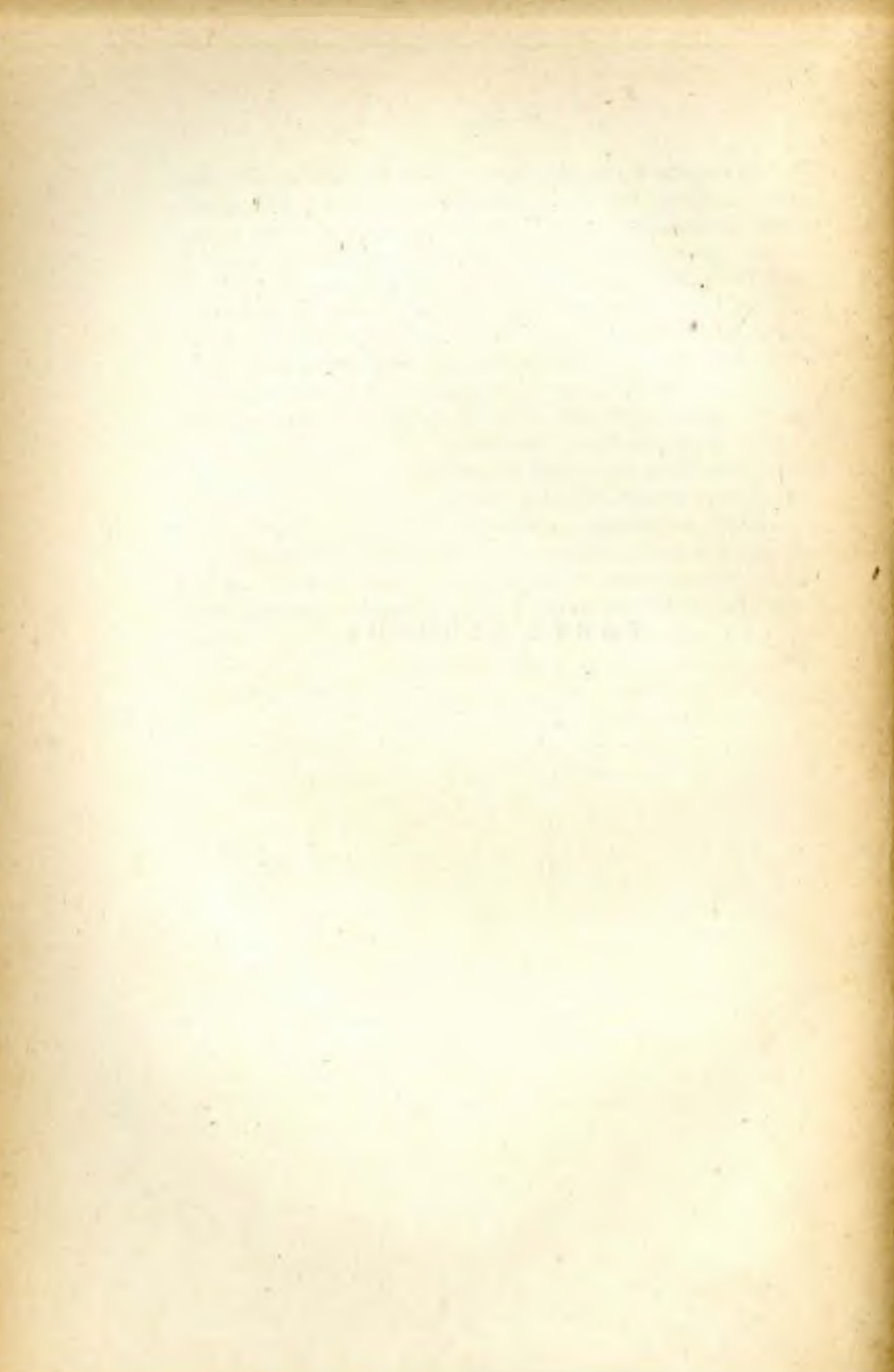
telletto si libera dalla volontà e si erige come « soggetto puro dal conoscere ». Ma che senso può aver questo, se non vi è altra realtà metafisica che la Volontà? Come può l'intelletto, che è una creazione della Volontà, liberarsi dalla Volontà che lo costituisce ? Questo soggetto puro è in realtà il primo apparire della *Noluntas* nel regno della Volontà, è la conversione della Volontà nella sua vera realtà intelligibile. E perciò anche l'autoconoscenza della volontà, che conduce alla negazione, deve essere intesa in realtà come l'autoconoscenza della *Noluntas*: allora tutta la realtà positiva è trasferita in questa. Dal punto di vista così raggiunto la Volontà, che è l'essere nostro, diventa il nulla e il mondo della negazione diventa l'essere (I, 525): essere trascendente, per cui non abbiamo concetti e che è destinato a rimanere sempre inaccessibile alla nostra conoscenza (II, 659).

Vi sono allora tre mondi che si succedono in una gradazione di purezza e di realtà: il mondo delle manifestazioni sensibili, nel quale l'essenza delle cose si rivela veramente come Volontà cieca, dolorosa, informe, caotica; il mondo delle idee che è una molteplicità ideale serena ed armoniosa; l'unità della *Noluntas* che è la realtà e la beatitudine assoluta. Questa coincide anche con la vera e perfetta libertà: la liberazione è l'unico punto (dice Schopenhauer) nel quale la libertà penetra l'ordine fenomenico (I, 506). Questo ci chiarisce anche perchè Schopenhauer consideri la libertà come qualche cosa che possiamo designare, ma sempre solo imperfettamente conoscere e ripeta con Malebranche: « La libertà è un mistero » (I. 517).

Il nostro carattere intelligibile è un'idea e come tale deve partecipare della libertà che al mondo ideale viene dalla *Noluntas* che è libertà assoluta. Possiamo allora credere che questa libertà si esplichi in una posizione arbitraria del bene o del male? Ciò sarebbe un introdurre l'arbitrio cieco nel mondo delle idee, dove regna invece un ordine teleologico, una necessità razionale. Sia che il carattere resti immutato attraverso tutte le esistenze, sia che esso subisca ad ogni esistenza una crisi ed un mutamento, che lo avvicini alla sua

vera natura (ciò che è più conciliabile con le simpatie schopenhaueriane per la trasmigrazione), la sua posizione deve essere una posizione preordinata verso l'illuminazione intellettiva e la liberazione, non un arbitrio od un caso.

Più difficile è dire come Schopenhauer intenda il rapporto delle unità intelligibili (i caratteri intelligibili) con l'unità assoluta. Certo anche nella contemplazione estetica avviene già una specie di identificazione con le cose; più esplicitamente ciò è riconosciuto nella morale. Nella carità l'individuo penetra il carattere illusorio dell'individualità che lo separa dagli altri e sente la comune, profonda unità: l'egoismo che separa con un abisso individuo da individuo è una illusione metafisica. Le radici dell'individualità sembrano dunque solo estendersi tanto quanto si estende la volontà di vivere (II, 755): l'individualità intelligibile e la sua libertà non sono che un momento del processo, che conduce l'individuo a perdersi intieramente nell'unità ineffabile della *Noluntas*.

PARTE SECONDA

CAPITOLO PRIMO

La necessità.

Il problema della libertà deriva la sua prima e maggior difficoltà dalla confusione verbale e dai sensi diversi che le parole « libertà » e « necessità » possono ricevere. Questa molteplicità di sensi è anche molteplicità di problemi: onde la prima condizione per giungere ad un risultato chiaro è non soltanto di determinare con precisione i concetti, ma anche di svolgere secondo il loro ordine naturale i problemi che vi si riattaccano.

La libertà è stata molto sovente opposta alla necessità: ed il regno degli atti liberi considerato come il regno della contingenza, mentre si è da molti filosofi riconosciuta, almeno in Dio, la coincidenza della libertà e della necessità e nel fato la coincidenza della necessità con la contingenza; almeno sotto rapporti diversi. Inevitabile è quindi, prima di ogni ricerca intorno alla libertà ed alle sue forme, una determinazione esatta dei concetti di necessità e di contingenza: ciò servirà a chiarire, in forma preliminare e indiretta, il concetto stesso di libertà.

Ha ragione Schopenhauer di considerare la definizione tradizionale della necessità — necessario è ciò che non può non essere — come una semplice circoscrizione verbale per mezzo di una negazione. In luogo di partire da una definizione verbale cerchiamo invece di partire dal contenuto concreto del concetto e di sceverare in esso le specificazioni sue

da quell'elemento comune per cui le stesse sono state comprese sotto un unico termine. La prima separazione che ci si impone è quella della necessità finale (*per causam finalem*) la quale esprime l'inseparabilità d'un mezzo da un fine voluto e della necessità morale da ogni altra forma di necessità, che potremo dire necessità reale. L'una e l'altra hanno questo di comune che esprimono una necessità ideale, un imperativo (ipotetico od assoluto): esse riferiscono il carattere della necessità ad un atto o ad un complesso che deve essere (assolutamente o *sub conditione*), ma che non è ancora: perciò costituiscono l'applicazione della categoria della necessità al dover essere, che non è, ben considerato, se non un aspetto dell'essere. Ma appunto perciò lasceremo questi concetti fuori di considerazione: questo ci permetterà di evitare la spinosa questione del rapporto del dover essere con l'essere; e d'altra parte, una volta determinato il concetto della necessità reale, non riuscirà difficile, quando si voglia, estenderlo anche al mondo delle necessità ideali.

La necessità reale ha tre forme: la necessità matematica, la necessità logica, la necessità causale. Schopenhauer, analizzando le varie forme di determinazione, ve ne aggiunge una quarta che corrisponderebbe alla determinazione per motivazione: ma non vi è alcuna ragione di distinguere questa dalla determinazione causale in genere (1). Si noti del resto la corrispondenza, sulla quale giova non insistere per non divagare nel campo della teoria della conoscenza, delle tre forme della necessità con le forme a priori del senso, tempo e spazio (onde la necessità matematica) e con le forme intellettive della causalità (necessità causale) e dell'identità (necessità logica). Sebbene la forma della causalità che più ci interessa in rapporto alla libertà sia la necessità causale, è necessaria una breve indagine anche intorno alle altre due forme, per poterne ricavare una conclusione riguardo alla necessità in genere. La necessità matematica è stata spesso confusa con la necessità logica, ma

(1) Così anche WINDELBAND, *Die Lehre vom Zufall*, 1870, p. 7-8.

è di una natura affatto distinta. Il numero 64 essendo divisibile per 4 è necessariamente divisibile anche per 2; ma questa necessità non procede affatto come conclusione particolare dal principio generale che « tutti i numeri divisibili per 4 sono divisibili anche per 2 ». La proposizione è per sè evidente e fonda la sua necessità sopra la sostituibilità di 2×2 a 4. Questo procedimento è applicabile alle verità più semplici come alle conclusioni più complicate del calcolo; la necessità della proposizione è dimostrata per un processo di riduzione, di sostituzione, alla proposizione da dimostrarsi, di proposizioni già dimostrate e di principii (in essi sono da includersi anche le definizioni); in modo che, ritornando indietro per via di sostituzioni successive, noi saremmo ricondotti ai principii primi della matematica, agli assiomi ed alle definizioni. Da ciò segue che la necessità di tutte le proposizioni matematiche è una necessità ipotetica: assolutamente necessarii d'una necessità intuitiva sarebbero soltanto, per la loro evidenza, i primi principii. Data l'intuizione umana dello spazio, è intuitivamente necessario che vi siano tre dimensioni, che due rette non parallele, poste nello stesso piano, si incontrino, etc.: ma tutto ciò non è necessario assolutamente in senso logico. Vi potrebbe essere benissimo un'altra forma di intuizione spaziale con più o meno di tre dimensioni, governata da leggi diverse: la nostra intuizione spaziale vale necessariamente per ogni spazio immaginabile, ma non pensabile: per il pensiero è un dato a cui esso non riconosce alcuna necessità. Questo ci spiega perchè i Wolfiani ed i neoleibniziani contemporanei abbiano veduto nella matematica una scienza fondata su convenzioni: gli enunciati dei principii matematici non costituiscono altrettante necessità logiche (in ciò possono assimilarsi a convenzioni): ma esprimono verità che per il conoscere intuitivo sono principii a priori (e non semplici convenzioni). In che risiede ora propriamente la necessità delle proposizioni matematiche? Essa è fondata, come si è veduto, sulla sostituibilità. Il più complicato teorema del calcolo si potrebbe risolvere mediante un laborioso processo in un

sistema estremamente complesso di definizioni e di assiomi: la necessaria sua verità è la necessità medesima di questi principii, essenziali alla forma della nostra intuizione sensibile. Ora che cosa è che costituisce la necessità di questi principii? Bisogna riflettere che essi non si trovano in noi come altrettante verità isolate che noi poi colleghiamo: essi ci son dati (nella matematica) come principii isolati solo per astrazione: in concreto essi sono gli elementi inseparabili di un unico grande sistema, della costituzione matematica della realtà. Il fatto che noi li colleghiamo nella costruzione matematica dice abbastanza chiaramente che essi non fanno che enunciare, sotto aspetti diversi, la costituzione in sè unica, la « natura » del tempo e dello spazio. Ciò che Kant dice della « natura » del circolo (1), si può dire anche della natura del nostro spazio. Noi non possiamo afferrare nella sua unità centrale questa natura; ma le giriamo attorno e la descriviamo nelle definizioni e negli assiomi. La connessione di questi principii e l'estensione delle leggi che ne derivano a tutta la realtà sensibile, significa che tutti gli elementi sensibili si subordinano a quest'unità come a loro forma a priori: ogni proposizione matematica non fa che esprimere un aspetto ed un momento di questa subordinazione. Quando perciò noi diciamo che una proposizione è matematicamente necessaria (quando ciò non è solo un'estensione analogica), noi diciamo con questo che la proposizione da noi affermata fa parte di un sistema unico, procede da un'unica legge a cui tutta la realtà sensibile è subordinata come ad una più profonda natura e più intima verità. L'unità a priori di tutto il sensibile espressa dalle forme del senso — ecco la radice della necessità matematica.

La necessità logica subordina gli elementi e gli oggetti della realtà sensibile ad una forma più alta di unità, l'unità creata dal pensiero logico. Generalmente quando si parla dell'unificazione logica, si pensa ai concetti generali ed alle leggi

---

(1) KANT, *Prolegomeni*, § 38.

della scienza, che senza dubbio costituiscono la parte più elevata di questa unificazione. Ma essa comincia assai prima: e quest'opera formatrice del pensiero logico è stata bene messa in luce — sulle orme di Kant e di Schuppe — dalla « teoria degli oggetti ». Gli elementi spaziali e temporali non restano isolati nella coscienza, non costituiscono un tutto semplicemente collegato da rapporti spaziali e temporali: i colori, i suoni, le temperature, le forme si aggruppano intorno a mille centri invisibili di collegamento e costituiscono gli oggetti (nel vero senso della parola). Quel principio sostanziale che ha tanto preoccupato Locke e che gli empirici hanno respinto, perchè l'analisi degli elementi non lo ritrova, è l'unità dell'oggetto posta a priori dall'intelletto, è la « natura » che per la forma a priori dell'identità costituisce il centro essenziale d'un gruppo di elementi, i quali di fronte ad esso appariscono come altrettante proprietà, che lo rivelano al senso, ma non lo esauriscono. Nè a questo si arresta l'opera formatrice dell'intelletto: l'oggetto appreso oggi è riconosciuto come identico con l'oggetto appreso ieri, sebbene si tratti di immagini nuove e forse in parte diverse: l'identità sostanziale interiore è riconosciuta come qualche cosa di stabile attraverso il fluire delle immagini. Inoltre più oggetti così costituiti vengono raccolti nell'unità d'un concetto: il processo di identificazione si continua nella costituzione di unità concettuali generiche come se una medesima natura animi, in circostanze ed in luoghi diversi, gli oggetti che, come simili, vengono riuniti sotto lo stesso concetto e perciò sono considerati come obbedienti alle stesse leggi e costituenti, in mezzo al resto, una specie di unità accessibile all'intelletto soltanto. Il linguaggio ha fissato nelle parole questo sistema di unità logiche create dal pensiero spontaneo: la scienza e la filosofia continuano quest'opera spingendo questa unificazione fino agli estremi limiti del possibile. Il loro ideale sarebbe di poter ricondurre grado a grado tutti i concetti ad una categoria suprema, che come la sostanza di Spinoza costituisse ad un tempo il concetto più comprensivo e la realtà più profonda. Anche questo pro-

cesso è fondato sopra un'esigenza a priori dell'unità: che, a differenza dell'unità matematica, non è solo unità quantitativa, omogeneità, ma unità qualitativa, identità. L'empirismo ha in ogni tempo messo in dubbio il valore di questa esigenza, riducendo i concetti, le leggi e le teorie ad esser semplici costruzioni artificiose dettate dall'utilità; ma il solo empirismo coerente è quello che dissolve anche le unità logiche elementari, gli oggetti, e perciò rinuncia non solo ad ogni teoria, ma anche alla possibilità di un pensiero logico ed alla sua espressione. La scienza è la traduzione in atto di questa esigenza a priori così come si impone al pensiero scientifico: le sue leggi, i suoi concetti, le sue proposizioni generali valgono perciò come verità d'un ordine superiore, le quali hanno la loro applicazione e la loro verificazione in tutti i casi particolari che ad essi si subordinano. Di qui la possibilità di passare, concludendo, dall'universale al particolare: possibilità fondata sul valore logico dell'universale, che è suscitato, non creato, dalle esperienze particolari. La necessità logica delle conclusioni sillogistiche è pertanto una necessità logica ipotetica ed ha il suo fondamento nell'appartenenza del particolare ad un'unità universale valida a priori: la conclusione mi dice che la natura vera dell'oggetto A, qualunque siano le sue apparenze particolari, è espressa dal concetto generale che è soggetto della maggiore; in altre parole che A fa parte di un'unità, d'un ordine logico, il quale sottostà come vera natura, ad un infinito numero di individui che ad esso si subordinano, ossia ad esso si riducono secondo la loro verità più profonda. Anche qui la progressione dalle verità ipoteticamente necessarie ad altre necessità sovraordinate sembra dovrebbe condurre a qualche cosa di assolutamente necessario. È stata un'illusione di Spinoza il credere di poter giungere ad una *causa sui*, ad una sostanza, la cui necessità assoluta si rivelasse per una specie di virtù intrinseca. In realtà le determinazioni di questa sostanza ultima, che sarebbe il concetto universalissimo nella sua pienezza concreta, sfuggono al pensiero: lo stesso concetto astratto, in cui

la filosofia ha creduto di poter fissare il carattere della assolutezza, il concetto della cosa in sè, è una rete di insolubili contraddizioni. Come la matematica, pertanto, anche la logica, non può porre a proprio fondamento che un certo numero di principii formali, che sono, come principii logici, assolutamente necessarii, ma che, in quanto puramente formali, sono ben lungi dal costituire l'ente per sè necessario, tanto agognato dai metafisici.

Con questi concetti della necessità matematica e della necessità logica si accorda il concetto di necessità causale, quale lo troviamo esposto, appresso a Schopenhauer, da H. Lotze e R. Mayer. Il concetto della connessione causale corrisponde al concetto dell'identità fra due stati successivi d'un gruppo di condizioni: l'effetto non è che la causa diversamente disposta, non è che il gruppo stesso delle condizioni causali raccolto in un nuovo equilibrio, in una nuova sintesi. Ogni intuizione causale è l'intuizione d'un'unità: quando nella nostra coscienza due fenomeni si uniscono nel rapporto di causa ed effetto, in realtà si rivela allora alla nostra intelligenza la loro identità fondamentale: quando io concepisco un fenomeno come effetto di un altro, io riconosco che ciò che apprendo in due istanti diversi e sotto due forme diverse come causa e come effetto, non sono due elementi i quali si aggiungano per così dire l'uno all'altro e siano realmente distinti fra loro, ma sono la identità d'un divenire unico, indivisibile, la cui realtà e verità vengono alla luce nell'effetto. Come la categoria della sostanza raccoglie i coesistenti in un sistema logico di cose e di concetti coestensivo alla realtà, in cui ogni singolo elemento attraverso l'unità sostanziale individuale e la gradazione delle essenze concettuali viene ad avere il suo posto come manifestazione di un unico principio sostanziale, in cui tutte le manifestazioni hanno la loro ragione, così la categoria della causa raccoglie i successivi nell'unità dei processi causali e tende ad abbracciare tutta la realtà come un unico processo in cui tutti i momenti successivi non sono che manifestazioni successive d'un'energia unica e indistruttibile. Non è qui

necessario indagare come entrambe queste funzioni dell'intelligenza, la ricerca della causa e la ricerca della ragione, cooperino a trasformare per la nostra conoscenza il mondo delle apparenze sensibili in una realtà concettuale, in un ordine di principii e di leggi che è da noi contrapposto al primo come il mondo vero e sostanziale. Ciò che è essenziale rilevare è soltanto questo: che anche l'esplicazione causale è un'esigenza a priori dell'intelletto. Esplicare un fenomeno vuol dire per noi innanzitutto ricondurlo alle sue cause: un fenomeno isolato da ogni connessione causale è per l'intelletto nostro inconcepibile. Il principio di causalità è quindi il primo presupposto a priori di ogni ricerca scientifica: l'ideale della scienza è stato in ogni tempo quello di riuscire a comprendere la realtà intiera come la manifestazione apparentemente varia nei suoi momenti successivi d'un'energia unica, la quale, mutando nelle apparenze, permane, nel suo interno, sempre identica a se stessa. Che cosa è quindi la necessità causale in se stessa? È l'esigenza di un'identità attraverso più momenti successivi. Ciò che collega necessariamente l'effetto alla causa è l'unità del processo che nell'effetto rivela più perfettamente se stessa come identità ed unità: il gruppo delle condizioni costituenti l'effetto non è che il gruppo medesimo delle condizioni causali, ma rivelante nella nuova sintesi la propria unità: come potrebbe l'effetto non seguire alla causa dal momento che esso rappresenta non solo la persistenza, ma un più perfetto equilibrio, una più perfetta unificazione delle energie agenti nella causa? L'esplicazione causale comincia con la costituzione di connessioni singole: ma poichè tutto è connesso col tutto, essa aspira naturalmente a comprendere la realtà intiera come un grande, unico processo causale: per cui l'intiera successione delle cose è posta come la manifestazione apparente d'un unico principio causale, d'un'unica forza che permane sempre identica a se stessa attraverso tutte le sue manifestazioni. Naturalmente però questo concetto della causa prima che sta a fondamento di tutto il divenire è soltanto, come il concetto della sostanza assoluta,

un termine ideale del pensiero, non un concetto concreto: la esigenza sua si esprime in una pura legge formale, nel principio dell'indistruttibilità dell'energia.

Chiarito così il contenuto della necessità nelle sue forme concrete, è facile vedere che cosa hanno di comune, che cosa è ciò che caratterizza in tutti i casi la necessità. La necessità è l'espressione di un'unità, d'un'identità; quando diciamo che A è (matematicamente o logicamente o causalmente) necessario, diciamo che A non è un fenomeno isolato, ma che appartiene ad un complesso, il quale sotto manifestazioni varie procede da una natura identica: questa è pertanto anche la natura e la legge di A, alla quale A non può non subordinarsi perchè non può essere altro da quella che è la sua reale ed intima natura. Fin d'ora possiamo vedere quindi che il concetto di una necessità non è in nessuna diretta opposizione con la libertà, intesa come la esplicazione autonoma d'un soggetto cosciente: necessità causale e libertà non si escludono affatto. Se noi pensiamo che lo svolgimento normale di un soggetto coincida con lo sviluppo d'una complessa serie causale, (si immagini per esempio un periodo di vita normale, durante il quale l'essere nostro si svolge naturalmente e felicemente ricevendo dall'ambiente ciò che la vita esige senza alcuna sensibile opposizione) noi avremo un processo causalmente concatenato e perciò costituente un processo necessario retto da leggi determinate; e tuttavia esso sarà vissuto dal soggetto come un'esplicazione libera della propria attività. Si oppone alla libertà soltanto la necessità violenta (S. Tommaso), di coazione (Spinoza): cioè la necessità procedente da una unità, da un'identità alla quale il nostro soggetto non è riducibile senza resistenza: anche la libertà d'un altro soggetto può essere per noi tale impedimento e tradursi per noi in una legge necessaria alla quale la nostra volontà deve piegarsi. Quando noi estendiamo il concetto della necessità coattiva all'universalità delle cose pensate come unità, abbiamo il concetto della fatalità: una fatalità è la potenza inesorabile della natura (anche della natura che è in noi), in quanto è pensata come

una concatenazione necessaria, che turba, ostacola, trascina in un senso non voluto il libero svolgimento della nostra volontà. Ma appunto perciò una fatalità è pensabile soltanto di fronte ad un essere libero ed è senza tale libertà impensabile. Il sofisma dell'*ignava ratio* (1), al quale accenna già Aristotele (se tutto è necessario è inutile agire e tuttavia anche questo atteggiamento è un deliberare ed un agire) procede appunto dalla posizione del concetto, in sè contraddittorio, d'una fatalità assoluta.

Alla libertà si oppone non la necessità, ma il caso (2). « L'opposto contraddittorio, cioè la negazione della necessità è la contingenza. Il contenuto di questo concetto è perciò negativo e cioè niente altro che questo: assenza della connessione espressa dal principio di ragione » (3). Come la necessità è costituita dall'identità d'un complesso che è la la legge dei fattori apparentemente eterogenei che lo costituiscono, così per contro il caso è assenza di collegamento, è varietà o variabilità senza identità, senza continuità, senza ragione; è unità puntuale isolata per cui non può valere necessità alcuna, perchè questa dovrebbe fondarsi su d'un collegamento qualsiasi, che in principio è negato. Questo però non è che il concetto del caso assoluto: che è in concreto tanto impensabile quanto una necessità assoluta. Gli eventi che noi riferiamo al caso, come l'estrazione d'un numero al lotto, obbediscono in realtà a leggi, fanno parte di leggi causali: ma vi è in qualche parte una lacuna, un'impossibilità di collegamento: sotto questo rispetto noi li consideriamo come accidentali, come dovuti al caso. Per esempio in un'estrazione, noi possiamo spiegarci e ricostruire causalmente tutto il processo; salvo il fatto per cui esce per es. il numero 60 invece di qualunque degli altri ottantanove numeri: perciò diciamo che l'estrazione del n. 60 è dovuta al

(1) Cicerone, *De fato*, 12, 28.

(2) Si cfr. Windelband, *Die Lehre vom Zufall*, 1870; Ranzoli, *Il caso nel pensiero e nella vita*, 1913.

(3) Schopenhauer, *Die Welt a. W. u. V.*, (Reclam) I, 591.

caso. Quando usciamo e incontriamo per caso un amico, vogliamo dire che il mio uscire e quello dell'amico, per quanto possano avere le loro cause e costituire due serie concatenate causalmente, non sono riducibili ad una serie causale unica: sono due necessità irreducibili, ciascuna delle quali è per l'altra un caso. Anche la serie concatenata di tutti i fenomeni, la necessità universale, quando è opposta alla mia volontà, considerata impenetrabile alla mia ragione e irriducibile con la mia volontà in una serie unica, mi appare come un caso: essa è allora ciò che si dice il destino, il fato. Non che in questo concetto coincidano la necessità e il caso: ma è la totalità della necessità universale che, in quanto è considerata come un fatto, un punto unico, opposto alla mia volontà ed irriducibile con essa in unità, deve apparire, rispetto a me, come qualche cosa senza ragione e senza causa e perciò come un caso.

Il contingente può essere contingente causale (che Spinoza dice possibile, *Et.*, IV, def. 4) o contingente logico (che Spinoza dice contingente, *Et.*, IV, def. 3): d'un contingente matematico non può essere parola, perchè l'ordine matematico è un ordine intuitivamente dato e ciò che non ci è dato in una qualche concatenazione di tempo e di luogo per noi non esiste. Il caso, com'è comunemente inteso, è il contingente causale: che non ha bisogno, ben s'intende, di essere un contingente causale assoluto (cioè di non essere in rapporto con alcuna serie causale); ma è ordinariamente un evento risultante dall'incrocio di due serie causali, che non sono fra di loro (apparentemente almeno) in alcun rapporto (1). Ciò che è incluso come momento necessario in una connessione unica, riceve anche da questa il suo valore: quindi il caso — come ciò che è escluso da questa connessione — è caratterizzato, sotto questo aspetto, come ciò che non ha valore per l'unità che tale connessione rappresenta, con qualche cosa di impreveduto, cieco, turbativo, fantastico.

---

(1) Cfr. Mill, *Logique* (tr. fr.), II, p. 47 ss.; Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*[2], 1914, p. 36 ss.

In Aristotele invece prevale la considerazione logica: il caso è essenzialmente per lui il particolare non subordinabile all'universale, ciò che resta fuori della definizione logica di un oggetto e che appunto perciò è il non essenziale, l'irreale, che deriva dalla possibilità indefinita oscura, dalla materia: la risoluzione della realtà in un puro mondo di unità concettuali non lascerebbe più ad esso alcun posto.

La dottrina comune considera il caso come dovuto soltanto alla nostra ignoranza delle cause: « *res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur nisi respectu defectus nostrae cognitionis* » (1). Se noi potessimo calcolare tutti gli elementi della realtà e le loro leggi, essa ci apparirebbe come un tutto concatenato, in cui nessun posto rimarrebbe al caso. « *Effectus qui est contingens respectu causae proximae naturaliter operantis, si comparetur ad totum ordinem ac seriem causarum universi (et in his causis nulla intercedat libere agens), non habet contingentiam, sed necessitatem* » (2). Ed anzi rispetto a Dio non è nemmeno necessario fare eccezione per gli atti umani, che sono anch'essi preveduti e preordinati, almeno in ciò che hanno di reale, da Dio: per modo che si può dire che il caso, di fronte a Dio, assolutamente non esiste. « *Et ideo dicendum est quod ea quae hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur in aliquam causam praeordinantem, quae est providentia divina* » (3). Questo non vuol dire però che il caso possa venir pensato come un residuo effettivamente risolubile, come nell'equazione del mondo di Laplace; l'organizzazione formale dell'esperienza, che costituisce il conoscere umano, è per natura sua un compito infinito e l'unità assoluta dell'esperienza, che ne è il limite, è un ideale trascendente che non ha più nulla di comune col conoscere umano.

Se noi riflettiamo ora che la subordinazione degli ele-

---

(1) SPINOZA, *Ethica*, I, 33, schol. 1.
(2) SUAREZ, *Disputat. metaph.*, I, 462.
(3) THOMAE AQ., *Summa theol.*, I, q. CXVI, a. 1.

menti della realtà alla necessità causale e logica è la condizione assoluta della loro intelligibilità, noi diremo che viene riferito al caso tutto quanto resta per noi nella realtà di inintelligibile. Nulla vi è nella realtà di assolutamente inintelligibile, ma anche nulla di perfettamente intelligibile. Sotto questo aspetto tutte le cose partecipano della necessità e del caso: sono necessarie in quanto le comprendiamo, contingenti in quanto non le comprendiamo. Perchè una data specie animale presenti un certo carattere può apparire un puro caso; quando noi riusciamo a spiegare il fatto come conseguenza necessaria di certe condizioni di esistenza, abbiamo inserito il fatto in una serie causale e perciò esso ci appare come comprensibile e necessario. Ma perchè si realizzarono quelle certe condizioni di esistenza? Qui ci troviamo di nuovo di fronte all'inesplicato, che cessa d'essere un caso solo quando è ricondotto a cause preesistenti e così indefinitamente. L'impossibilità in cui ci troviamo di spingere fino al suo termine l'unificazione causale e logica della realtà, di pervenire ad una causa prima e ad una sostanza universale ed assoluta, dalle quali sia possibile derivare con necessità tutto l'insieme dei fatti e delle cose, onde è composto il mondo, dice chiaramente che quest'insieme non diventerà mai per noi perfettamente trasparente nelle sue cause e nelle sue ragioni e che perciò, per quanto noi spingiamo oltre la nostra spiegazione delle cose, urteremo sempre contro il limite impenetrabile del caso. Noi potremo trovare le cause e le ragioni di molte cose nel mondo, ma il mondo, nella sua totalità, ci apparirà sempre come un mistero, come una fatalità senza ragione, come un caso. Il caso è dovuto quindi bensì ad un'ignoranza; ma quest'ignoranza è nel fondamento suo invincibile.

Nello stesso tempo però la subordinazione di tutte le cose alle loro cause e ragioni è un'esigenza a priori dell'intelletto: ciò che non soddisfa a questa esigenza contraddice alle condizioni di intelligibilità, non può essere reale. Per questo, sebbene noi sappiamo bene che il campo dell'intelligibile avrà sempre i suoi confini, noi estendiamo, in prin-

cipio, l'intelligibilità al di là di ogni limite e pensiamo il caso come dovuto soltanto ad un'imperfezione del nostro conoscere. Fra l'impossibilità in cui siamo, di estendere il nostro sapere al di là di ogni limite e l'esigenza logica che questa estensione debba essere pensata come l'ideale del sapere stesso, vi è una contraddizione, che ha la sua ragione nell'antitesi fra il sensibile in cui il nostro sapere prende il suo punto di partenza, e l'intelligibile, che è il suo limite ideale. Il caso appare così come connesso essenzialmente col carattere della realtà sensibile: « il caso non si trova che nelle cose inferiori e molteplici » (1).

Se la libertà è, nelle sue forme più perfette, il privilegio degli esseri intelligenti, se l'atto libero è essenzialmente l'opera della ragione, la libertà non può aver nulla di comune con la contingenza. Se l'attività che riferiamo alla ragione deve essere intelligibile, essa deve consistere in una concatenazione perfettamente trasparente e necessariamente determinata in tutti i suoi momenti. Affermare che l'atto libero sia essenzialmente contingente è come affermare che la ragione debba costantemente introdurre nell'operazione sua un elemento inintelligibile e che una concatenazione di atti sia tanto più razionale (e perciò libera) quanto meno è comprensibile. Vi è certamente in tutti gli atti umani, anche negli atti liberi, una parte di contingenza, come in tutto il resto, ma per questa parte appunto non sono liberi. Vediamo ora nell'analisi della libertà e delle sue forme la giustificazione di quest'affermazione paradossale in apparenza: che la libertà non solo non esclude, ma implica la necessità, perchè esclude la contingenza.

(1) Plotino, *Enn.*, VI, 8, 7.

CAPITOLO SECONDO

La libertà.

Si è da molti osservato che il concetto di libertà è negativo: libertà da che cosa? Il nome « libertà » designa sempre l'indipendenza in un certo riguardo che può anche essere sottinteso: da questo riferimento riceve il suo senso la parola « libero ». Così per esempio l'animale che vive liberamente è quello che vive fuori dalla soggezione dell'uomo; il cittadino libero, la libera repubblica s'intendono liberi da un governo tirannico; e così in tutti gli altri casi. « Questo concetto, esattamente posto, è un concetto negativo. Noi pensiamo per mezzo di esso solo l'assenza di ogni impedimento, di ogni coazione: è questa che, in quanto esplicazione di forza è qualche cosa di positivo » (1). Non vi è quindi veramente nè un contenuto, nè un sentimento positivo della libertà (2). Questa osservazione riceve la sua apparenza di vero dal fatto che la libertà è sempre relativa; non vi è una libertà in senso assoluto. Il grado della libertà può quindi sempre venir determinato per il suo rapporto con qualche cosa; ma questo non vuol dire che il concetto di libertà sia soltanto negativo. Preso nel suo senso più semplice e generale, questo concetto ha un contenuto intui-

(1) SCHOPENHAUER, *Ueber die Freiheit des Willens* (Reclam), p. 383.

(2) Così C. GÖRING, *Ueber die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit*, 1876, p. 1-14.

tivo non altrimenti definibile perchè è quello d'uno stato psichico immediato, come il dolore o il suono; ma che tutti conosciamo od esperimentiamo quando il corso della nostra vita interiore si svolge senza urti, senza ostacoli, in conformità del desiderio e delle esigenze nostre. Noi conosciamo tanto bene questo stato di volontà non ostacolato che lo riferiamo figuratamente alle cose e parliamo d'una libera caduta dei corpi, della libera vegetazione di una pianta etc.; noi dotiamo allora il corpo che cade, la pianta che vegeta di quel senso particolare che proviamo quando l'attività nostra si svolge senza essere impedita, per una specie di espansione naturale conforme alla volontà nostra. La libertà non si riferisce quindi in senso proprio che ad esseri coscienti; ed in questo senso a tutti gli esseri coscienti. Niente ci vieta di supporre qualche cosa di analogo anche nella pianta che espande liberamente le sue fronde o che apre i suoi fiori al sole.

Noi possiamo quindi chiamare libertà quello stato in cui un essere non è impedito di realizzare le disposizioni e le inclinazioni che ne costituiscono la natura. Una pianta si svolge liberamente quando nessuna causa interna od esterna le impedisce di vegetare e di svolgersi così come la natura sua richiede. E se il compito morale dell'uomo è di giungere al dominio della ragione sui desiderî inferiori, la realizzazione di questo fine è la natura più essenziale dell'uomo: il quale non è libero (come essere morale) fino a che da cause esterne od interne è impedito di svolgersi e di operare in questo senso. Si comprende perciò come la libera attività sia accompagnata da un senso di gioia e come la libertà — in tutti i sensi — sia posta dall'uomo fra i beni più preziosi: non v'è per l'uomo altra sorgente di felicità che il pieno svolgimento normale dell'essere suo e questo ha il suo indice nel sentimento della libertà. È vero che questo senso è spesso (specialmente nel primo momento) come un senso di liberazione da qualche cosa, di negazione d'una passione, d'un'idea dominante, etc.: ma questa negazione è sempre in pro d'un'altra attività, d'un'altra idea,

d'un'altra tendenza, che noi in quel momento non sentiamo come una servitù, perchè ci identifichiamo con essa: ma che sentiremo così domani, quando faremo un altro passo nella conquista della libertà.

Chiarito così genericamente il senso che dobbiamo attribuire al concetto di libertà, dobbiamo premettere in primo luogo due avvertenze. La prima è relativa a quella distinzione fra libertà di volere e libertà di agire, sulla quale Schopenhauer si arresta con insistenza nelle prime pagine della sua Memoria sulla libertà del volere. La libertà del volere in vero e proprio senso è la libertà interiore, la libertà della determinazione, l'esplicazione spontanea e non ostacolata dell'attività volitiva; la libertà di agire è la libertà esteriore, la libertà dell'estrinsecazione della volontà, l'esplicazione non ostacolata delle attività fisiche, le quali dipendono dalla volontà. Un paralitico, un uomo chiuso in un carcere possono ben volere andare dove loro talenta; ma quel loro volere è inutile, perchè non può avere la sua realizzazione esteriore per mezzo delle attività corporee. Bisogna naturalmente guardarci dal far consistere la libertà del volere nella libertà dell'agire; i moralisti di tutte le età hanno troppo ben insistito sulla incoercibile libertà dell'animo che non può venir messo in ceppi, non può venir piegato, ove esso medesimo non si pieghi, da nessuna forza esteriore. Ma la libertà dell'agire è o non è un elemento della libertà del volere ? Che la libertà dello spirito non possa venir costretta da una forza fisica, è ben vero; ma solo fino ad un certo punto. Anche il linguaggio comune non chiamerà libero un uomo che è chiuso in un carcere: questa coazione fisica non può infatti non esercitare una certa violenza sul volere. Dato pure che la volontà interiore si irrigidisca nella resistenza e nella affermazione della sua indipendenza, questa reazione porta nell'anima qualche cosa che non sarebbe stato da essa liberamente e spontaneamente voluto: la libertà dello spirito non è soppressa, ma subisce una specie di deformazione violenta che la piega e la forza in un senso che non sarebbe stato, senza di essa, liberamente adottato.

Quest'azione della coazione fisica sulla libertà spirituale si vede benissimo nell'oppressione politica, che è e non può essere altro, in ultimo, che oppressione fisica, coazione della libertà d'agire. La soppressione della libertà di riunione non può distruggere la libertà dei cuori: solo impedisce che questa unità si esplichi esteriormente ed oppone ad ogni tentativo diretto in questo senso una violenza fisica. Ma il dispotismo politico ha raramente bisogno di ricorrere alla violenza; la semplice possibilità di questa costringe le volontà riluttanti e crea poco per volta una disposizione paurosa degli animi che a lungo andare si traduce in un abito servile e cancella anche le ultime tracce di resistenza interiore. Potremmo dire in questo caso che la violenza esteriore non possa nulla sulla libertà interiore? La libertà non è una proprietà dell'anima, anzi d'una facoltà dell'anima — la volontà — ma è una disposizione, uno stato di tutta la personalità. Poichè questa è gerarchicamente ordinata ed in ogni momento vi è un pensiero dominante, una volontà preponderante che domina tutto il sistema e che viene da noi in quel dato istante più intimamente identificata con il nostro « io », noi siamo soliti a considerare la nostra libertà come una cosa sola con la libertà di questa volontà suprema: ed anzi quando vi è in noi qualche tendenza che ad essa rilutta, noi la respingiamo da noi come non nostra, come « schiavitù del senso », come « passione », etc. Quindi allorchè tutto l'essere nostro è dominato dalla volontà morale, noi ci sentiamo liberi anche quando resistiamo ad un tiranno e per questa resistenza siamo privati della libertà fisica: e se il nostro essere sensibile si duole delle dolcezze perdute, noi ripudiamo con Epitteto questo desiderio e questo rimpianto come rimpianto di cose non nostre. Tuttavia è inevitabile che anche lo stoico più indurito soggiaccia qualche istante a questo rimpianto e senta la sua volontà migliore come assalita e, se non infranta, indebolita da questo tumulto interiore: la sua libertà di volere, per quanto in ultimo trionfi, non può dirsi che non sia in qualche modo affetta dalla violenza esteriore. E tutti i suoi sforzi saranno diretti a calmare

questo tumulto, a sostituirvi un'indifferenza non solo voluta ed ostentata, ma interiore e spontanea; vale a dire a sostituire al sistema delle tendenze sensibili riluttanti un sistema di tendenze che si accordino con la sua volontà superiore nelle nuove condizioni; e solo allora si considererà come veramente libero di fronte alla violenza del despota. Ma di solito noi consideriamo questa resistenza come un atto eroico; il che vale a dire che abitualmente invece le volontà sensibili inferiori più o meno rapidamente esercitano un'influenza sulla volontà superiore e la volgono nel senso da esse voluto. Quando Napoleone III il 2 Dicembre 1851 si impadronì con violenza del potere, si ebbero, anche da parte degli impiegati, magnanime ribellioni. Ma quanti poco dopo rinnegarono il nobile atto e tornarono supplici e pronti a farsi passivo strumento della ingiusta violenza! Il senso morale offeso, la dignità, l'esempio avevano determinato il primo impulso: il pensiero della destituzione, la prospettiva della miseria, la paura della persecuzione, le influenze famigliari soffocarono rapidamente la volontà generosa e diedero a tutta l'attività personale un diverso indirizzo. Non vi è quindi vera libertà se questa non è libertà di tutta la personalità; e quindi anche dell'attività fisica. La libertà dell'agire è parte della libertà del volere: parte subordinata, che noi possiamo in date circostanze considerare come non essenziale alla nostra libertà vera, perchè facciamo consistere questa nelle nostre volontà superiori e crediamo di poter ad esse subordinare le nostre tendenze fisiche; ma pure inseparabile e in molti casi esercitante una non lieve influenza sulla libertà complessiva. La libertà è la spontaneità nell'attività: e poichè l'essere nostro è un sistema di attività, di tendenze, di volontà, la libertà nostra non è la libertà di un'attività o d'una facoltà sola, ma è nella spontaneità di tutto il sistema. Non ogni coazione è della medesima importanza; ma anche la coazione dell'attività più subordinata detrae alla libertà totale e non è senza azione sulla libertà delle stesse attività superiori, nelle quali è fatta spesso consistere la vera e propria libertà.

La seconda avvertenza si riferisce al carattere nettamente spirituale della libertà. Noi non possiamo dire libera un'attività solo perchè essa è indipendente da forze estranee: perchè non abbiamo nessun criterio con cui determinare se un'attività è o non è estranea. Quando una macchina agisce « liberamente » noi prestiamo alla sua attività una unità ed una finalità che sono soltanto della volontà nostra, la sua « libertà » è un riflesso della libertà umana. Il vapore, per es. in una macchina a vapore non si muove affatto liberamente, ma è costretto dalla caldaia, dai tubi e dagli stantuffi ad esercitare una certa azione meccanica: quando noi parliamo del « libero » svolgimento del vapore acqueo, noi sostituiamo anche qui metaforicamente all'atto ed alla sostanza materiale il concetto di un essere cosciente che oppone sè al resto delle cose e sente perciò come una coazione, un'azione estranea la limitazione che esse oppongono alla sua attività. Ciò che delimita il nostro io e lo contrappone con chiarissima differenziazione alle attività estranee, è la coscienza. L'essere nostro non è un punto semplice di coscienza, ma un sistema, un'unificazione che si svolge e si trasforma nel tempo. Questo sistema è costituito da attività che vengono successivamente attratte nell'orbita del sistema, assimilate, unificate; dalle energie degli alimenti, che l'uomo ingerisce, alle idee che un'accidentale lettura insinua nel mio spirito, si tratta sempre di elementi che il mio essere attrae nell'orbita della sua attività, assimila e subordina; essi diventano il mio corpo, il mio modo di sentire, di pensare e di agire. Quando questa unificazione avviene in modo normale, cosicchè le attività inferiori (conscie e subconscie) si subordinano armonicamente, la vita si svolge come una specie di consenso interiore di tutto l'essere: ogni parte dell'essere nostro si svolge, nel posto che le è assegnato, spontaneamente, « liberamente ». Nel caso contrario si ha una resistenza, un urto della o delle nostre volontà dominanti contro energie inferiori, contro « necessità » sgradevoli e dolorose, dalle quali ci sentiamo contrariati o dominati. Il processo normale delle trasformazioni chimi-

che del sangue non è da me avvertito se non come un elemento indistinto dello stato di benessere fisico: ma nello stato febbrile prodotto da un elemento patogeno, io avverto questo stato come un processo che si fa in me e tuttavia ostile a me, come qualcosa a cui sono soggetto, come una coazione a cui soggiaccio. Analogamente è necessario, perchè l'essere mio si svolga col sentimento della sua libertà, che i suoi rapporti con la realtà esterna siano normali (in senso relativo all'individuo), non contrastino troppo aspramente con lo svolgimento della sua volontà complessiva. Certo l'essere individuale è sempre limitato ed urta ben presto contro impossibilità che sono necessità estrinseche invincibili: ma finchè esse non urtano la sfera dei suoi desiderii e dei suoi bisogni immediati, esse non appariscono come limitazioni della libertà. Se un legame mi costringe a tener le braccia lungo il corpo in modo da non poter prendere un oggetto vicino ciò mi sembra una restrizione della mia libertà: ma non mi affliggo di non poter toccare con le mani la luna e non vedo in questo una limitazione dolorosa del mio potere. Le condizioni individuali e sociali tracciano intorno a ciascuno una sfera di bisogni, di desiderii, di volontà che sono più o meno perfettamente unificate in una personalità. Quando l'ambiente esteriore e l'unificazione interiore sono tali che questa personalità complessiva può svolgersi in tutte le sue parti senza resistenze violente, senza compressioni dolorose, il senso della spontaneità della sua azione è ciò che noi denominiamo libertà. In quanto è senso della propria spontaneità, la libertà non è mai senza coscienza: solo gli esseri coscienti possono essere liberi. Ma d'altra parte tutti gli esseri che hanno coscienza sono capaci, in questo senso, di libertà.

La libertà non è dunque uno stato unico, ma la resultante di molte « libertà »: ogni attività nostra, in quanto non coatta, ha il senso della sua spontaneità, la sua libertà. Nessun essere può dirsi mai perfettamente libero: perchè, per quanto grande sia il consenso interiore delle sue attività e il suo adattamento all'ambiente, la sua limitazione e la

sua imperfezione si impongono sempre più o meno energicamente alla sua coscienza come schiavitù della necessità, dell'esistenza terrena, del corpo, del senso etc. Le stesse attività inferiori e subordinate sono sempre più o meno sensibilmente impedite: ciò che noi avvertiamo come necessità fisica, limitazione economica etc. Questa diminuzione della libertà esteriore non è senza influenza, come abbiamo veduto, anche sulla libertà interiore. La compressione esteriore può creare infatti esigenze, abitudini, che agiscono fortemente come motivi nell'interno e diminuiscono così o tolgono la libertà interiore, la libertà del volere. In questo caso la soggezione ad una necessità esteriore non è immediatamente avvertita: chi compie un atto sotto il terrore di una persecuzione crede di agire liberamente secondo la linea più vantaggiosa, come crede di agire liberamente chi è sotto l'azione di un accesso d'ira, dell'intossicazione alcoolica, dell'esaltazione sessuale. Ma questa volontà momentanea si trova poi in disaccordo con la linea complessiva della personalità; svanita la causa che la sosteneva, l'individuo si trova di fronte ad essa come colui che ha agito sotto l'impero della suggestione ipnotica sta di fronte all'atto suo dopo il risveglio. Perciò egli la condanna come dovuta ad un acciecamento, ad un asservimento momentaneo alla viltà, al senso; la considera come dovuta ad un'energia straniera che egli ripudia come non veramente sua. Anche sotto questo aspetto nessuno di noi è mai completamente libero: la nostra linea di condotta non è una risultante fissa; la direzione della nostra attività è assunta ora da una volontà, ora da un'altra e l'indirizzo della nostra vita subisce delle oscillazioni corrispondenti. Perciò ci rammarichiamo di aver « ceduto » ieri all'espansività; e le visioni e i propositi pessimistici si dissipano in un giorno di serenità come « attacchi » di ipocondria: tutto ciò che non coincide con la spontaneità dell'oggi appare come difetto di libertà, conseguenza di necessità fisiche, fisiologiche, o psicologiche, straniere al vero essere nostro. Ma appunto perciò l'io del momento appare sempre come supremamemente e indiscutibilmente libero e

nei giudizio complessivo, neglette le piccole variazioni involontarie, noi consideriamo come interiormente libero ogni essere la cui vita si svolge secondo una spontaneità uguale e coerente a se stessa, in conformità della sua « natura », cioè del complesso dei suoi antecedenti.

Questo è il concetto dal quale dobbiamo partire per determinare anche le forme più alte della libertà umana: come la coscienza e l'intelligenza anche nelle loro esplicazioni superiori non sono che un potenziamento di quell'attività sintetica medesima che già si esplica nelle sue più umili manifestazioni della vita del senso, così anche la libertà morale dell'uomo non è un'apparizione ex novo, una facoltà senza antecedenti: essa non è diversa che per grado dalla spontaneità che si manifesta nelle attività più semplici degli esseri coscienti.

Che la libertà come spontaneità non contraddica alla necessità della concatenazione causale è ora facile a vedersi. Anche senza ricercare più a fondo, per adesso, in che consista e su che si fondi il senso della spontaneità che accompagna tutte le attività che si esplicano liberamente, noi possiamo assumere come un punto superiore ad ogni dubbio che l'attività esplicata da un animale o da un bambino costituisce una serie causalmente concatenata. In questi inizii stessi dell'attività volontaria, dove pure la spontaneità segue docilmente il corso degli stimoli, non è certamente cosa facile stabilire con chiarezza tutti gli antecedenti d'un fatto, per quanto semplice, sia per la complessità d'ogni coscienza, anche elementare, sia per la difficoltà di penetrare con l'interpretazione subbiettiva in una vita di cui ci sono date soltanto le manifestazioni esteriori indirette, sia infine perchè le serie psichiche terminano rapidamente nel fondamento oscuro delle predisposizioni fisiologiche. Ma in ogni caso è sempre possibile ricostruire con una certa approssimazione tutta una serie di atti relativamente semplici, la cui successione si rivela alla coscienza come una manifestazione vitale spontanea: tutta la psicologia è fondata sopra questa presupposizione. Ciò è tanto poco controverso

del resto che la difficoltà maggiore opposta a questa identificazione della spontaneità e della libertà è tratta appunto dalla considerazione che le manifestazioni spontanee non sono libere che in apparenza, che l'essere agente obbedisce a necessità di cui non ha coscienza e che gli tolgono, agli occhi nostri, ogni libertà. L'opposizione che viene così stabilita fra la libertà e la necessità non è tuttavia un'opposizione assoluta, tale cioè che la spontaneità pel fatto solo che costituisce una concatenazione causalmente determinata, non possa più dirsi libera. Per la coscienza dell'agente la concatenazione necessaria è vissuta come spontaneità, come libertà: e questa concatenazione appare come un limite, un ostacolo alla libertà soltanto ad un'altra coscienza, per cui essa costituisce una necessità straniera, che non può assimilarsi con la sua vita, non può senza più o meno profondo contrasto, entrare a far parte della sua ugualmente necessaria spontaneità. Un individuo che è in preda ad una passione agisce nel senso della sua spontaneità; ma per noi che lo osserviamo freddamente, è una volontà travolta nel meccanismo d'una violenta commozione psichica; la sua necessità è per noi assenza di libertà. Se però anche noi, come accade nei fenomeni di eccitazione collettiva, partecipassimo alla sua esaltazione, la sua necessità diventerebbe anche la nostra: noi vivremmo della stessa spontaneità e la sentiremmo in noi come libertà.

Questo è stato già del resto ripetutamente osservato in riguardo alla libertà morale, che nella sua relativa perfezione è sempre necessità del bene: « sia ringraziato il Signore che io debbo essere un uomo onesto ». Anche gli scolastici debbono ammettere in più d'un caso questa coincidenza della libertà e della necessità. I dannati, secondo Alberto Magno, vogliono necessariamente il male, come i beati il bene: e tuttavia questa volontà necessaria è anche libertà perchè è senza coercizione (1). Così Bonaventura riconosce

(1) VERWEYEN, *Das Problem d. Willensfreiheit in der Scholastik*, 1901, p. 117.

che la libertà sta essenzialmente nel volere secondo la propria spontaneità: anche un volere immutabilmente e necessariamente diretto verso un fine può essere libero: la libertà è condizionata unicamente dall'assenza di coazione (1). Scoto usa la parola libero anche nel senso di « volontario necessario », come quando dice che Dio ama se stesso liberamente, che il padre il figlio generano liberamente lo spirito, etc., e così si esprime anche qualche volta S. Tommaso. Suarez prende spesso la parola libertà nel senso di inclinazione necessaria della volontà volta verso il bene (2). Quando noi, parlando dell'attività di Dio, per cui egli opera in conformità della sua perfetta natura, obbiettiviamo questa libera e perfetta spontaneità sotto la forma d'una necessità della sua natura, onde anche Dio ci appare come schiavo delle leggi e delle esigenze dell'essere suo, noi allora, per un'inconsapevole analogia pensiamo Dio come un essere che possiamo contemplare dall'alto della nostra ragione: le sue necessità ci appaiono come necessità, le quali, pel fatto stesso che sono da noi pensate, sono da noi superate e perciò si oppongono alla nostra spontaneità come necessità di coazione.

Ogni spontaneità è dunque sempre una concatenazione necessaria e questo vale, come meglio vedremo, anche delle forme più elevate della spontaneità che noi diciamo più propriamente libertà. Anzi la spontaneità libera implica la necessità: « *libertas agendi necessitatem non tollit, sed ponit* (3). « La libertà esclude così poco la necessità, che anzi non può venir pensata senza di essa... solo l'assolutamente necessario è libero. La vera necessità non è distinta dalla libertà: libertà e necessità sono fra loro inseparabilmente connesse » (4). « La vera libertà è lo stato in cui un essere

(1) Bonaventura, *In II Sent.* dist. 25, p. II, q. 2: « *liberum arbitrium, secundum quod liberum et de necessariis et de contingentibus est* ». Si cfr. Verweyen, o. c., p. 100-101.

(2) Suarez, *Disput. metaph.*, I, 436-7, 460-1.

(3) Spinoza, *Tr. polit.*, II, § 11.

(4) Frauenstaedt, *Die Freiheit des Willens*, 1838, p. 2-4.

non è impedito da alcuna causa esterna nè da alcun difetto interno di essere ciò che secondo le sue disposizioni e la sua natura deve essere. Dove tale impedimento non ha luogo vi è la libertà e necessità ad un tempo. Il pendolo, se non è arrestato, si muove liberamente e, appunto in quanto non è arrestato, necessariamente. Che l'uccello possa volare senza impedimenti è libertà: ma poichè il volare è nella sua natura, è impossibile, nello stato di libertà, che egli non voli e così la libertà coincide con la necessità. L'uomo animale è, come tale, libero quando non è trattenuto per alcuna causa esteriore dal seguire i suoi impulsi: ma che egli, in questo determinato stato, segua la vita puramente animale, è ancora necessario. Egli non può non seguirla: esigere da lui altro, in questo stato, sarebbe assurdo.... Ed anche nella libertà morale, cioè in quello stato in cui l'uomo svolge, senza ostacoli, la sua natura morale, la libertà e la necessità coincidono. Tale necessità morale è quella di cui Socrate parlava quando diceva che l'uomo non può preferire nulla al bene conosciuto e che faceva dire agli apostoli: « Noi non possiamo astenerci dal parlare così » (Atti, IV, 20). L'uomo morale è arrivato ad un punto tale che gli è impossibile fare il male non perchè non vuole, ma perchè non può volere. Questa necessità è la più alta libertà » (1).

Ogni concatenazione necessaria costituita dallo svolgimento spontaneo d'un essere cosciente apprende se stessa come spontaneità, come libertà. Ma la legge di un'attività spontanea, che è libertà per essa, è per un'altra attività spontanea necessità coattiva, assenza di libertà. La spontaneità nostra, come del resto anche quella d'ogni essere più semplice, non risulta da una serie unica di attività; è la spontaneità d'un sistema, che nell'atto suo di ogni momento subordina a sè numerosissime altre spontaneità concordanti in un'attività unica. Questo concorso non è però mai perfetto: e le spontaneità agenti in noi contro la nostra stessa spontaneità, sono da noi sentite come necessità della nostra

(1) SCHOLTEN, *Der freie Wille*, 1874, p. 57-58

natura, coazioni interne, schiavitù delle passioni, delle abitudini, etc.; onde analogamente noi giudichiamo come dirette da una necessità coattiva tutte quelle attività spontanee nostre o d'altri che mentalmente noi contrapponiamo, come non consenzienti, alla nostra spontaneità. Lo stesso avviene del resto per le nostre attività passate: noi esaminiamo spesso obbiettivamente la nostra condotta nel passato e la consideriamo come diretta da necessità interiori che ora siamo in grado di giudicare, perchè le abbiamo superate: come penetriamo la necessità interiore che guida gli atti di un ebbro, il quale pure si crede in possesso di tutta la sua libertà.

La libertà non è così una facoltà, un abito, una potenza, ma è la manifestazione stessa della vita spirituale in ciò che ha di originario e di essenziale: la sola e vera libertà è la libertà attuale, per cui lo spirito in ogni momento crea, dagli elementi in cui si è fissata e determinata la sua vita, un'unità superiore e vivente, in cui si esprime più adeguatamente la sua verità. La libertà vive nello svolgersi, nel liberarsi, nel creare. « Noi esercitiamo la nostra libertà in quanto la svolgiamo; noi la svolgiamo in quanto svolgiamo noi stessi: la libertà non si rivela in un agire particolare, ma è l'agire, il movimento vitale dell'essere proprio... onde ogni vera azione è anche un trionfo della libertà, ogni ascensione dello spirito uno svolgimento della libertà interiore. Guai quindi ai tempi in cui questa libertà è diminuita! » (1).

Tutta la costruzione e il processo della vita spirituale è una libera costruzione: ma appunto per il suo progredire incessante ogni momento è superato dal susseguente e si subordina ad esso come una necessità da cui si è ritratta la vita. Di mano in mano che la vita interiore si complica e si eleva, la volontà che la dirige subordina a sè un numero maggiore di volontà inferiori, di spontaneità le quali appariscono rispetto ad essa come necessità d'una natura inferiore. Vi è sopratutto un momento, in questa ascensione,

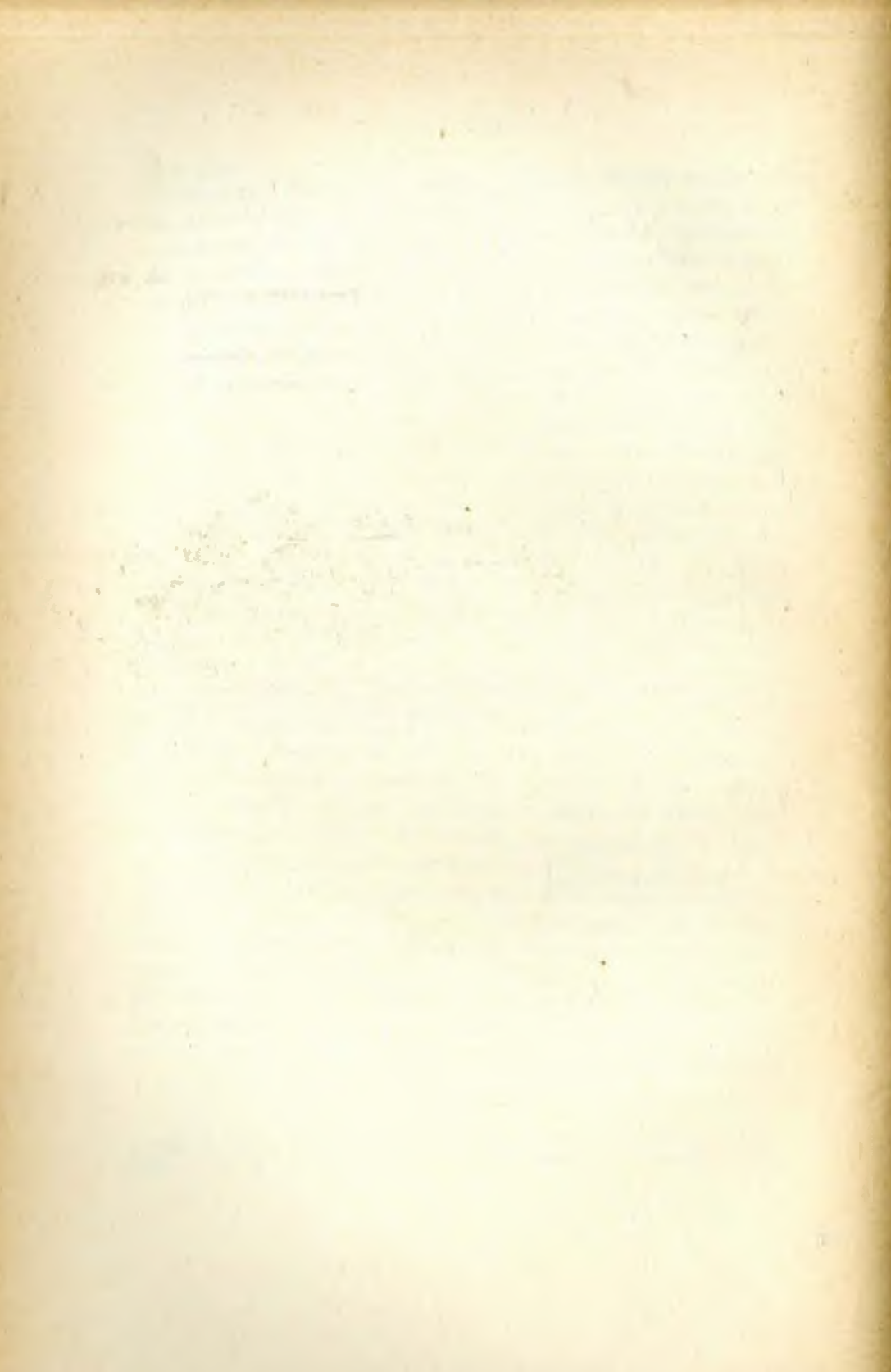
---

(1) Ioel, *Der freie Wille*, 1908, 320.

che segna un passo decisivo: quello in cui la spontaneità diventa spontaneità razionale, libertà nel vero e proprio senso della parola. Di fronte ad essa ogni altra spontaneità appare come una necessità di natura: il senso di libertà, di dominio di sè, che anche in queste spontaneità inferiori si manifesta, è respinto come un'illusione. Anche queste tuttavia sono, come abbiamo veduto, una vera e propria libertà; che conserva la sua beatitudine anche quando l'uomo ha conquistato la libertà della ragione. Ma il progresso della vita interiore è anche una continua negazione: ogni grado superiore della vita tende a subordinare a sè i gradi inferiori e infine a negarli. Perciò non dobbiamo meravigliarci se la libertà morale, una volta sorta, tende a rigettare come necessità inferiori l'insieme delle umili spontaneità del senso e così misconoscendo la necessità propria, introduce un'apparente opposizione assoluta fra libertà e necessità, che è invece soltanto un'opposizione di grado fra libertà e libertà, o, ciò che è lo stesso, fra necessità e necessità.

Questa identificazione della libertà e della necessità nel concetto della spontaneità vivente ci permette di risolvere, sia detto di passaggio, quella curiosa difficoltà che gli scolastici si proponevano in riguardo alla libertà: la volontà è libera o no nell'atto e nell'istante medesimo in cui si decide? (1). Secondo Pietro Lombardo la libertà del volere non si riferisce al presente o al passato, ma solo al futuro. Così pure secondo Occam e i nominali la volontà è libera antecedentemente alla decisione: nell'atto della decisione, poichè questa, in quanto è in atto, non può più mutare, la volontà non è più libera. Il che, per quanto logico possa parere, non cessa di essere strano: come mai la decisione, l'atto libero per eccellenza, non è più libera nel momento che si attua? La volontà sarebbe libera nella preparazione della decisione: ma non è la preparazione anch'essa un atto della vo-

(1) SUAREZ, *Disput. metaph.*, I, 460-1; MOLINA, *Concordia*, 1595, p. 103-105; si cfr. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, 1913, p. 421 ss.

lontà, una decisione? Suarez e Molina distinguono una priorità temporale e una priorità di natura: anche nella simultaneità temporale (della volontà e dell'atto) persiste la priorità metafisica della volontà e con essa la libertà: una sottigliezza sofistica, che non tocca affatto il vivo della questione. La soluzione vera è nel concetto della libertà come spontaneità necessaria: nell'atto per cui questa si attua nella sua intrinseca necessità è posto anche il momento essenziale della libertà stessa.

CAPITOLO TERZO

La volontà.

La teoria della libertà è stata falsata nella maggior parte dei casi da un errore nel punto di partenza, da un falso concetto della volontà. La riduzione della libertà ad un'apparenza, ad un'illusione soggettiva, la tendenza a considerare l'uomo come un automa spirituale mosso dalle leggi del meccanismo psicologico o biologico, ha la sua origine in una falsa teoria circa la genesi del volere: in quella teoria cioè che, seguendo il principio naturalistico di spiegare le forme superiori più complesse con le forme inferiori e più semplici, parte nell'analisi della volontà dai movimenti spontanei o riflessi, indipendenti, in apparenza, da ogni sensazione e da ogni stimolo cosciente. A. Bain, che ci ha dato di questa teoria l'esposizione più chiara (1), ci dà come esempio di questi movimenti le attività spontanee che si manifestano nel risveglio, i movimenti dei bambini e degli animali giovani, le manifestazioni esuberanti che avvengono in certi momenti della vita sensibile e sentimentale: essi ci mostrano, dice il Bain, che il movimento precede la sensazione ed è anzi una proprietà più intima, più inseparabile dalla nostra costituzione che alcuna sensazione. Da questa attività spontanea primitiva Bain deriva la volontà riflessa col sussidio di due altri fattori: la legge della conservazione e

(1) Bain, *Les sens et l'intelligence*, tr. fr. p. 48 ss.; *Les émotions et la volonté*, tr. fr. p. 294 ss.

la legge di associazione. Vi sono manifestazioni accidentali di quest'espansività puramente organica che coincidono con l'accrescimento della vita, e sono quindi accompagnate da un sentimento di piacere: questo accrescimento della energia vitale favorisce questi sentimenti, rende più facili quelle vie particolari di trasmissione nervosa; il che vale a dire, psicologicamente parlando, che sotto l'impulso del piacere o del dolore si stabilisce una preferenza per certi movimenti, si crea uno sforzo per realizzarli e così si inizia una vera attività volitiva. Il suo svolgimento e il suo perfezionamento si esplicano mediante la formazione di un complicato sistema di legami fra determinati sentimenti e determinate azioni, in modo che nel compimento dei nostri progetti i primi comandano le ultime. Ciò che si è detto del piacere vale naturalmente, in senso inverso, del dolore. Il piacere che risulta dal movimento vi risponde sostenendolo e facendolo oggetto di uno sforzo speciale; il dolore, per contro, risponde in questo caso provocando la cessazione del movimento o la preferenza per un altro movimento, accidentalmente prodotto, che ha per conseguenza di far cessare lo stato doloroso. « Supponiamo che una parte qualunque esterna del corpo soffra di una puntura o di una scottatura. L'eccitazione spasmodica che accompagna il dolore occasionerà movimenti che fanno ritirare la parte offesa, ma che forse aggravano il male prodotto dal contatto dell'oggetto acuto o scottante... Supponiamo che sotto l'influenza di una spontaneità che agisce senza disegno, per effetto di un dato impulso isolato, la parte offesa venga ritirata. Il sentimento di sollievo interverrebbe allora a continuare ed accrescere il detto impulso. Che una congiunzione simile si operi una seconda volta: noi dovremo forse attendere a lungo il principio della contrazione del membro offeso, ma, una volta cominciata, essa porterà con sè lo stesso senso di sollievo e così si formerà una catena di associazioni che andrà sempre più rinforzandosi ad ogni congiunzione susseguente. È per tali procedimenti che noi impariamo definitivamente a ritrarre ogni parte del nostro corpo da un contatto doloro-

so » (1). Naturalmente questo processo semplicissimo si complica poi per via di un gran numero di associazioni mediate: la connessione tra la scottatura e la vista della fiamma si fissa per tempo nello spirito del bambino o dell'animale, sicchè l'appressarsi della fiamma finisce per ispirare lo stesso genere di attività che la scottatura medesima. Di più grazie ad una proprietà della nostra costituzione mentale, il ricordo, l'idea, l'anticipazione mentale di un oggetto piacevole o doloroso, possono agire nello stesso modo che la sua presenza reale. Così si stabilisce per ogni individuo un vasto e complesso sistema di fini, diretti od intermediarii, reali od ideali, che ne dirige le energie ora in un senso ora in un altro: il momento iniziale ed essenziale resta però sempre l'azione del suo sentimento piacevole o doloroso sull'attività organica spontanea: anche le forme più elevate e complicate della volontà hanno la loro origine in questa « spontaneità senza disegno » dei riflessi organici e nella selezione operata in essi dall'istinto della conservazione organica. Questa teoria eterogenetica della volontà rassomiglia a tutte le altre consimili teorie empiriche, le quali vogliono meccanicamente costruire le attività superiori per mezzo delle attività elementari: in realtà esse postulano ciò che si tratta di spiegare (2). Qui la coscienza scopre che alcuni movimenti riflessi ed automatici sono utili a certi fini: e così poco per volta si determina a produrli volontariamente, impara a volere. Ciò non sarebbe possibile se alla coscienza non fosse in antecedenza inerente questa capacità di dirigere i movimenti, capacità che le accidentali esperienze solo risvegliano e mettono in azione. A che serve allora un'esplicazione che postula ciò che si tratta di costruire? Di più gli stessi movimenti spontanei e riflessi non sono spiegabili se non come il risultato fisso di tendenze, di volontà inferiori, le quali si sarebbero consolidate col tempo in altrettante abitudini organiche scese sotto il livello della coscienza.

---

(1) Bain, *Les émotions et la volonté*, p. 314.
(2) Se ne veda la critica in Wundt, *Essays* [2], 1906, p. 323 ss.

Alla teoria eterogenetica si contrappone la teoria autogenetica, che considera la volontà come una attività originaria della coscienza e deriva le forme superiori della volontà da attività elementari della stessa natura. Tolta la preoccupazione di meccanizzare la intelligenza e la volontà, essa riconosce anche negli esseri coscienti più umili forme semplici di attività volontaria (nel senso largo della parola); e considera il passaggio da queste alla volontà vera e propria come un processo analogo a quello per cui si costituiscono dalle sensazioni le attività più alte dell'intelligenza e della ragione. Qui però è necessario aver presenti due punti: il primo è che per volontà non si deve intendere un'entità o facoltà a sè, una forza unica e sostanziale che stia di fronte al sentimento ed alla conoscenza come attività pura e semplice, che può venir messa in moto occasionalmente da uno stimolo. Le astrazioni di una « sensibilità » distinta dalle sensazioni, d'un senso della vista distinto dalle sensazioni visive e sìmili sono state facilmente eliminate: così quella di una facoltà di sentire altra dai singoli sentimenti. Più a lungo invece ha persistito e persiste il concetto della « volontà » come facoltà; perchè in essa si è concentrato l'aspetto attivo dei fenomeni di coscienza facendo astrazione dal loro contenuto e così creando fin dal primo momento un'astrazione, una specie di potenza generica i cui atti sarebbero le cosidette volizioni. Anche qui bisogna rinunziare ad una personificazione del tutto inopportuna e non intendere altro per volontà se non un nome collettivo designante il complesso degli atti di volontà che sono le sole realtà concrete. « *Intellectus et voluntas ad hanc et illam ideam vel ad hanc et illam volitionem eodem modo sese habent ac lapideitas ad hunc et illum lapidem vel ut homo ad Petrum et Paulum* » (1).

Il secondo punto è strettamente connesso col precedente e si riferisce al concetto della volizione concreta. In realtà tutti gli atti ed i momenti della coscienza sono, in quanto

(1) Spinoza, *Ethica*, II, 48 *Schol.*

attività, tendenze, atti di volere. Coscienza e volontà sono inseparabilmente collegate. La volontà non è una funzione che appartenga occasionalmente alla coscienza ed ora manchi, ora sia presente, ma è un elemento, un aspetto integrante che entra in tutti i fatti della coscienza. Non vi è quindi una categoria speciale di atti coscienti che siano esclusivamente fatti della volontà: vi sono fatti prevalentemente teoretici, che diciamo fatti di conoscenza e fatti prevalentemente attivi, che diciamo fatti di volontà. In ogni caso nella considerazione psicologica noi facciamo astrazione dall'aspetto che non ci interessa; così studiamo il mondo delle conoscenze facendo astrazione dal lato sentimentale-attivo e studiamo i sentimenti e i desideri facendo astrazione dal lato conoscitivo che li condiziona. La nostra concezione dei fatti interiori, dice con ragione il Wundt, è falsata dalla interposizione di concetti e di analogie derivati dal mondo della rappresentazione esteriore. Noi costruiamo il mondo degli oggetti con le nostre rappresentazioni, facendo astrazione dai sentimenti e dal volere: e crediamo poi di poter fare la stessa cosa quando consideriamo le rappresentazioni come rappresentazioni. Così si trasformano le astrazioni dei diversi aspetti del fatto interno in diverse categorie di fatti: e si considerano le rappresentazioni come distinte dai sentimenti e dalle volizioni per quanto con essi in rapporto di azione reciproca. Tutte queste finzioni scompariscono quando ci accingiamo a rappresentarci il mondo interiore così come è: allora rappresentazioni, sentimenti e volizioni ci appariscono come componenti o momenti omogenei di un unico divenire interiore; i quali non sono mai manifestazioni di una facoltà o di una forza, ma sono sempre soltanto rappresentazioni, sentimenti, volizioni singole, anzi fatti singoli, nei quali abbiamo ad un tempo un contenuto ossia un aspetto rappresentativo ed un'attività, ossia un aspetto sentimentale-volitivo (1).

Da questo concetto della volontà discende ancora che

---

(1) WUNDT, *Ethik*, p. 433-434.

non vi è, psicologicamente parlando, una coscienza dell'attività che sia come un terzo aspetto psichico dei nostri atti, specificamente distinto dalla conoscenza e dal sentimento: volontà e sentimento non sono che due momenti diversi dell'aspetto attivo della coscienza. Su questo punto il Brentano (1) e il Wundt (2) mi sembrano avere felicemente, contro l'opinione dominante, restaurato l'opinione tradizionale da Aristotele a Wolf. Se noi riflettiamo infatti che il sentimento non tanto eccita l'attività quanto è già esso medesimo un'attività (la teoria somatica vede in esso giustamente — astrazion fatta dal suo presupposto materialistico — il riflesso psichico dell'onda corporea, della reazione organica complessiva provocata da una rappresentazione) e se pensiamo alla transizione insensibile che conduce dal sentimento alla volontà, dobbiamo riconoscere nei nostri atti psichici due soli aspetti, il conoscitivo e l'attivo: la coscienza di quest'ultimo è ciò che si dice, in largo senso, sentimento. La distinzione fra sentimento (in stretto senso) e volontà riflette solo le circostanze estrinseche, non la natura di questa attività: l'origine sua va cercata nel fatto che la personalità nostra è un sistema organico di attività, nel quale la vita e l'attività cosciente sono sovrapposte ad un'organizzazione di tendenze e di attività inferiori meccanizzate che noi apprendiamo dall'esterno, coi sensi, come il nostro corpo. Ogni mutamento delle attività dirigenti nella sfera della coscienza ha sempre una ripercussione più o meno vasta e profonda nel sistema delle attività organiche. Quando questa azione è meno pronunciata e si contiene nei limiti delle modificazioni organiche, noi diamo al movimento interiore il nome di sentimento; quando invece esso tende a provocare, per mezzo di appropriati movimenti organici delle modificazioni esterne o dei mutamenti nei nostri medesimi processi mentali, noi parliamo di volontà. Quando per es. un oggetto eccita la mia

---

(1) Brentano, *Psychologie*, 1874, 307 ss.

(2) Wundt, *Physiol. Psychologie*, III [6], 324 ss., 482 ss.; *Grundriss* [3], 217 ss.

collera se io mi limito a fremere e ad arrossire, ho l'emozione della collera, se io scaglio l'oggetto al suolo ho un atto impulsivo, il quale però non è, psicologicamente parlando, che il sentimento stesso della collera più una serie di sensazioni organiche e muscolari corrispondenti ai movimenti compiuti. Questa differenza si connette con un'altra differenza fondamentale. Ciò che diciamo sentimento è generalmente un processo semplice od una serie relativamente semplice di processi: la volontà è una formazione estremamente complessa di elementi sentimentali. « Dove una serie successiva di sentimenti si collega in un corso connesso, che si isola di fronte ai processi antecedenti e susseguenti come un tutto particolare il quale in generale esercita anche sul soggetto un'azione più intensa che non il sentimento singolo, diciamo un tale corso di sentimenti « passione »... Quando invece il sentimento o il corso connesso di sentimenti estende la sua azione in una sfera più vasta e si espande in movimenti che ne sono come la conclusione, allora abbiamo un processo volitivo » (1). La volontà non è quindi un aspetto ultimo e irreducibile, un elemento semplice della coscienza: ogni atto del volere è sempre già un atto complesso risultante da più tendenze sentimentali, più o meno chiaramente presenti alla coscienza. In questo atto complesso lo stimolo immediato agisce sempre nella chiara luce della coscienza: ma le tendenze che con esso si combinano, e spesso con la massima energia — o come cooperanti o come contrastanti —, sono invece in generale tendenze fissate ab antico nello spirito e perciò diventate quasi automatiche e dotate d'un minimo di coscienza. All'importanza ed all'energia rispettiva dei fattori sentimentali non corrisponde perciò sempre una egualmente chiara presenza intuitiva dei fattori stessi alla coscienza: molti dei nostri atti di volontà, anche tra i più energici, sembrano fredde decisioni, senza alcun movimento sentimentale. Ma la forza dei fattori, che in essi agiscono, viene chiaramente in luce quando, trattandosi p. es. di vin-

(1) Wundt, *Grundriss* [3], 1898, p. 201, 217.

cere una resistenza, noi cerchiamo di rafforzarli col tenerli presenti alla coscienza: nel senso dello sforzo teso verso la decisione — al quale si aggiungono naturalmente i sentimenti organici che accompagnano questa tensione — si traduce l'energia delle tendenze sentimentali stabili e costanti, e perciò in generale quasi inavvertite, che costituiscono il nucleo della nostra personalità (1).

Dal concorso di queste tendenze sentimentali in generale meno chiaramente presenti alla coscienza, ma tanto più intense, che lo stimolo immediato eccita a concorrere (in senso positivo o negativo) nell'atto, dipende sopratutto la realizzazione dell'atto volitivo: per esso la volontà si distingue dal semplice desiderio. Questo è il tendere singolo ancora isolato, è il movimento interiore del sentimento che sarebbe per sè attivo, ma non può passare all'azione perchè è contrariato da altre tendenze: la volontà è un tendere formatosi in dipendenza da tutti gli elementi attivi della nostra personalità, una risultante complessa e definitiva (2). Perciò noi siamo certi della natura del nostro volere solo quando esso può trapassare nell'azione: il primo impulso del volere, come il volere che si riferisce ad un tempo futuro, è un volere ancora imperfetto, che nella maggior parte dei casi merita più il nome di desiderio che quello di volere. Possiamo chiamarlo volere solo quando la totalità dei moventi è presente già alla coscienza, in modo che io posso prevedere l'atto con quasi piena sicurezza: come quando io dico: « domani voglio continuare quel tale lavoro ». Allora veramente la volontà è perfetta: e tale rimane anche se per impotenza fisica o per altri ostacoli essa non si traduce nell'azione esteriore e resta così allo stato di proposito: o se il passaggio all'azione è stato per le stesse cagioni (come nel tentativo) arrestato all'inizio.

Sia dunque che si chiami sentimento, desiderio o volon-

---

(1) Sigwart, *Der Begriff des Wollens*, in *Kleine Schriften* [2], II, 1889, p. 130.

(2) Sul rapporto della volontà e del desiderio si cfr. Spitta, *Die Willensbestimmungen*, 1881, p. 17 ss.

tà, il processo è sempre sostanzialmente della stessa natura; per questo è impossibile segnare una linea precisa di separazione fra le diverse categorie, collegate da innumerevoli gradazioni intermedie. Non vi è nessun sentimento che non sia già inizialmente un volere: anche nella più languida melanconia, nella più abbandonata rassegnazione vi è sempre qualche cosa che desidera, che rimpiange, che ripudia. E con ragione Spinoza ha identificato in fondo l'amore e il piacere, il dolore e l'odio, considerando l'amore e l'odio semplicemente come un piacere e un dolore accompagnati dalla rappresentazione dell'oggetto piacevole o doloroso. Ogni sentimento di piacere si risolve in un tendere verso l'oggetto piacevole, ogni sentimento di dolore in un riluttare contro la causa del dolore: nei sentimenti estetici, intellettivi, religiosi la tendenza attiva si esplica in forme meno appariscenti, ma forse tanto più intense. « Non vi è nessun sentimento e nessuna passione che in qualche modo non preparino un'azione volitiva o almeno non potrebbero partecipare alla sua preparazione. Tutti i sentimenti, anche i relativamente più indifferenti contengono in qualche grado un tendere o un rifuggire, anche se lo stesso sia solo genericamente diretto alla conservazione o all'eliminazione dello stato sentimentale stesso... In questo senso tanto può il sentimento dirsi l'inizio d'un processo volitivo, quanto per contro può il volere considerarsi come un processo sentimentale complesso e la passione come un trapasso dall'uno all'altro » (1).

Il sentimento costituisce perciò il vero e proprio momento attivo cosciente dell'atto volitivo: ciò che si esprime con grande imprecisione quando si dice che i sentimenti muovono la volontà. Non vi sono propriamente sentimenti che siano causa del volere; perchè i sentimenti son soltanto atti di volere arrestati nel loro sviluppo: gli atti di volere sono sentimenti che possono seguire liberamente il loro corso e mettere in moto le attività meccaniche e fisiologiche dell'organismo. Quando diciamo un sentimento causa di un

(1) Wundt, *Grundriss* [3], 1898, p. 219-220.

atto di volere, consideriamo soltanto lo stesso atto sotto due punti di vista diversi. In un senso effettivamente si può dire il sentimento causa del volere, in quanto i nostri atti di volontà propriamente detti sono sempre la resultante di innumerevoli tendenze elementari, alle quali non diamo il nome di volontà perchè non si connettono immediatamente con un mutamento nella nostra azione esteriore: queste tendenze sono volontà rimaste alle stato di sentimenti. Di qui si comprende come un volere assolutamente privo di sentimento e di passione sia impossibile: anche il volere razionale è un sentimento calmo, energico, costante. E perciò la questione della libertà del volere riflette in fondo anche il sentimento: ciò è stato acutamente avvertito dal Brentano « Tra le attività che non si possono caratterizzare come volere e che sono classificate tra i sentimenti si trovano pure atti liberi. Così si ritiene il pentimento per una colpa commessa, il piacere maligno e molti altri fenomeni di gioia e di tristezza come atti altrettanto liberi quanto il proposito di mutar vita o l'intenzione di nuocere a qualcuno. Anzi i sentimenti d'un amore contemplativo di Dio valgono per molti come più meritorii dell'attività pietosa del volere in servigio del prossimo: sebbene si possa parlare di merito e di demerito solo nel caso d'una attività libera » (1).

Come il singolo atto psichico, in quanto atto di volontà, possa determinare un mutamento nei sistemi meccanici dell'organismo, è una questione che può qui essere lasciata da parte. In ogni caso non è necessario assumere un'azione su d'una realtà eterogenea: questo rapporto si può pensare anch'esso come un consenso, una assimilazione psichica. E' cosa ben nota come anche i sentimenti più vivi possano per la ripetizione diventare uno stato abituale, un'emozione in permanenza (passione): essi perdono allora della loro violenza, pur svolgendo la loro azione con maggior regolarità e costanza. Procedendo per questa via un'attività cosciente può successivamente diventare un'abitudine ed infine un'at-

(1) Wundt, *Grundriss*, p. 332-333.

tività automatica, che finisce per passare inavvertita. Noi abbiamo qui un parallelo, nell'aspetto attivo, di ciò che avviene nel campo della conoscenza per il passaggio della unità appercettiva nell'unità d'associazione. Così possiamo pensare come ogni reazione organica sia stata nelle sue prime origini un *nisus*, una reazione cosciente: e concepire tutto l'organismo psico-fisico come una grande unità, nella quale i sistemi inferiori, sottratti, nel riguardo nostro, alla coscienza diretta, continuino a costituire con il mondo dei fatti coscienti un grande sistema unico penetrato da un'unica vita e legato in ogni sua parte da un intimo consenso del tutto.

Il processo dell'attività volitiva è pertanto il processo medesimo della vita cosciente, di cui esso è semplicemente l'aspetto attivo. La vita della coscienza è stata assimilata ad una corrente: ma l'immagine è inesatta. L'immagine della corrente suggerisce quella di un corso omogeneo, uguale, senza rilievi e senza separazioni: ora la nostra coscienza è tutt'altro. Essa è una successione di atti, un ritmo, non una linea. La coscienza ripete nella sua costituzione il pulsare dell'attenzione; essa ha dei punti salienti, separati da intervalli, in cui il tono della coscienza è più basso. E' vero che questi punti salienti sono estremamente vicini e che anche gli intervalli non sono semplici pause, ma altri punti meno salienti, separati da altri intervalli e così indefinitamente. Ma ciò non toglie che tale costituzione permetta di scindere il corso ritmico della coscienza in una successione di atti, di punti salienti, che sono realtà distinte, non divisioni arbitrarie di una corrente omogenea. Ancora, il corso della coscienza non deve essere paragonato ad un ritmo lineare. La coscienza ha in ogni momento una certa estensione, contiene più atti simultanei, sebbene con diverso grado di chiarezza e sebbene tutti siano in ogni istante accentrati intorno ad un atto unico nel quale cade il foco della coscienza: è quell'atto che in quell'istante dice: « io ». Perchè da più atti simultanei si abbia l'aggruppamento in una coscienza e perchè la successione degli atti non interrompa l'unità della coscienza, è questione che può qui essere passata in silen-

zio. Nessun dubbio ad ogni modo che questa unità non sia indipendente dagli atti stessi in quanto molteplici: voler derivare l'unità della coscienza è un presupporla. Sia o non sia il riflesso di un'unità sostanziale, essa si rivela nella molteplicità degli atti come l'unità di una forma: tutto essa abbraccia ed in nessuna parte risiede. L'unità sua trasvola di atto in atto e non si spezza: come la vita essa assimila continuamente a sè l'eterogeneo, respinge ciò che ad essa rilutta e si perpetua in una sintesi profondamente complessa che continuamente si riforma.

Per semplicità soltanto possiamo considerare il ritmo della coscienza come una successione lineare di atti. Anche la nostra attività si svolge sempre come una serie complessa: mentre medito, cammino o scrivo, compio altri piccoli movimenti e nello stesso tempo sono penetrato da leggere ondate sentimentali piacevoli o dolorose, che sono anch'esse altrettanti atti. Tuttavia poichè tutte queste attività sono in ogni momento subordinate a quella che occupa la mia attenzione, io posso limitare la mia considerazione a quest'unica serie: lo stesso processo si ripete del resto anche nelle serie subordinate, ciascuna delle quali si svolge sotto l'influenza maggiore o minore della serie dominante e può essa stessa, alla sua volta, diventare serie dominante. Questo processo è costituito da una serie di sintesi: l'unità formale della coscienza non ha per effetto soltanto di stringere in unità tutto il suo contenuto, ma si ripercuote anche in ogni atto singolo: anzi l'unità formale complessiva non è se non l'atto ultimo d'un sistema di unificazioni formali che ad esso per gradi si subordinano.

Lo schema più semplice dell'attività interiore considerata appunto in quanto attività e non come conoscenza, risulta quindi dall'accessione di uno stimolo alla unità preesistente. Questa unità non è nulla di trascendente e di astratto: è semplicemente il risultato di tutte le attività anteriori. I sentimenti, le volontà e le attività di ogni genere non scompariscono tanto presto dalla coscienza: anzi, anche se non più coscienti, non scompariscono mai. Essi si sommano e

restano in noi allo stato di disposizioni, di fattori costanti: la nostra personalità operante risulta appunto da un complesso di inclinazioni, di tendenze, di abitudini, in cui si compendia la sua vita anteriore: anche le disposizioni a base fisiologica, per quanto non sempre o non completamente coscienti, ne fanno parte. Riassumiamo questo complesso in un unico fattore costante che sia come la unità risultante di tutta la nostra personalità attiva ad un dato momento: ogni atto ulteriore risulta dalla sintesi di questo fattore costante con un nuovo stimolo. Noi chiamiamo stimolo l'energia sentimentale d'un contenuto qualsiasi, considerata per astrazione come esteriore alla mia coscienza. Il dolore di una puntura non è nè nell'ago nè negli organi, ma nella mia coscienza: l'azione dolorosa connessa col suo contenuto rappresentativo e non con la mia coscienza, è il fattore variabile che costituisce lo stimolo. Tale energia sentimentale è sempre connessa con un contenuto: non vi è sentimento senza conoscenza. Il suo accesso alla mia unità attiva costante è come l'ingresso di una volontà straniera nella mia volontà: la reazione, la reunificazione formale costituisce il nuovo atto nel quale confluiscono pertanto e l'energia dello stimolo e quella di tutta la mia personalità attiva: secondochè questa reazione avrà una ripercussione più o meno vasta ed attiva sui sistemi subordinati, noi la qualificheremo come sentimento, passione, desiderio, volontà.

Ogni nuovo atto di conoscenza è sempre una rappresentazione sensibile o connesso con una rappresentazione sensibile: anche l'idea ha sempre bisogno, come veicolo, d'un simbolo sensibile. La sola differenza sta nel valore della rappresentazione che può stare per se stessa (conoscenza sensibile) o come segno d'un'unità concettuale (conoscenza intellettiva); in quest'ultimo caso il trapasso è qualche volta così rapido che la natura sensibile del segno passa quasi inavvertita. Analogamente ogni nuovo stimolo è sempre connesso con un contenuto rappresentativo; è sempre la potenza attiva d'una rappresentazione o d'una immagine. Ma questa potenza attiva può essere connessa con il contenuto rap-

presentativo per se stesso, ed in tal caso abbiamo l'atto impulsivo; può essere connessa con l'unità concettuale che vi è collegata ed in tal caso abbiamo la volizione propriamente detta (1). Ciò che caratterizza l'atto impulsivo è l'immediatezza dell'azione dello stimolo: l'oggetto presente (come rappresentazione o come immagine) agisce direttamente e provoca una reazione ben determinata. Lo stimolo è il più delle volte unico: l'animale affamato che si getta sul cibo, l'uomo che, in pericolo di annegare, si attacca disperatamente al primo appiglio che incontra, agiscono nel senso di un impulso unico ed immediato. Lo stimolo è in generale una rappresentazione attuale: il corso delle rappresentazioni primarie vince quasi sempre in vivezza ed efficacia quello delle immagini memorative. Ma anche un'immagine può imporsi e determinare un atto impulsivo: il semplice ricordo di un'offesa può provocare un vivo senso di vergogna o di collera ed anche una reazione attiva. Quando sono simultaneamente presenti più stimoli, la loro azione si incrocia, si combina o si neutralizza e dà origine dopo un periodo più o meno breve di indecisione ad una risultante immediata. È assurdo considerare l'atto come di natura diversa soltanto perchè sono presenti più stimoli: se la natura di questi è sensibile, l'atto è più complesso, ma non muta natura. L'atto impulsivo può poi, per la ripetizione, imprimersi stabilmente nella coscienza e dare origine ad un'abitudine, ad una disposizione stabile. Esso può anche, per il concorso del fattore personale costante subordinare a sè l'attività razionale e far servire alla soddisfazione d'un impulso sensibile la volontà

(1) L'estendere, o non, il nome di volontà all'atto impulsivo è, più che altro, questione di terminologia. Certo in lato senso può essere detta volontà ogni tendenza, che (a differenza dei sentimenti) trapassi in un'azione: ma in più ristretto senso la parola volontà può essere riserbata alla volontà razionale, in quanto nell'atto impulsivo il soggetto sembra quasi passivamente dominato dallo stimolo e solo nell'atto razionalmente voluto esso appare come attivo e veramente autore del proprio atto.

intelligente: questa è anzi la prima forma della volontà propriamente detta e su di essa si fonda la libertà pratica (1).

Ma anche astraendo da quest'ordine di attività, in cui ha già una qualche parte la ragione, gran parte della nostra vita risulta pur sempre dall'esercizio della semplice attività impulsiva. La nostra vita può essere dominata da fini razionali, ideali o pratici che la orientano in questo o quel senso ed imprimono a tutte le nostre azioni un particolare indirizzo: ma nei particolari e nelle contingenze momentanee della piccola vita quotidiana noi ci abbandoniamo spesso all'azione degli impulsi; l'intervento della riflessione, della ragione, della volontà meditata può essere maggiore o minore secondo il carattere personale, ma non si estende mai che ad una piccola parte della vita. Noi ci sentiamo nondimeno liberi anche in questa parte irriflessa della nostra attività: su di essa si fondano anzi nel maggior numero dei casi quelle piccole gioie quotidiane della vita che pure in essa hanno tanta parte e che aiutano a sopportare il resto. Questa libertà non è ancora la libertà morale, la libertà umana: è la libertà che ci è comune con tutti gli esseri coscienti: è quel primo grado universale e semplice della libertà che abbiamo detto libertà di spontaneità. Su di essa dobbiamo arrestarci prima di passare all'esame delle forme più alte della libertà.

(1) Si cfr. su questo punto le interessanti osservazioni dello SCHOLTEN, *Der freie Wille*, 1874, p. 59 ss.: « L'animale non ha volontà: in senso preciso si può parlare di desideri e di impulsi, ma non di volontà animali ». Quindi appartiene ancora del tutto alla sfera dell'attività impulsiva anche la volontà umana, in quanto vuole il male, ossia è messa al servizio delle appetizioni inferiori. « Il volere è una manifestazione dell'intelletto superiore, ossia della ragione, quando non solo vengono confrontati e scelti i mezzi per conseguire il fine, ma anche il fine può sopportare la prova della ragione ».

CAPITOLO QUARTO

La spontaneità.

La libertà di spontaneità abbraccia così tutta la sfera della vita impulsiva: è la libertà degli animali — per quanto anche nell'animale dobbiamo, con Aristotele, ammettere anche un principio di libertà pratica — e dei bambini. È anche la libertà dell'uomo in tutti quei momenti nei quali esso si abbandona per così dire alla sua vita di essere naturale e segue, finchè qualche circostanza non lo arresta mettendo in azione l'intelligenza e la riflessione, il libero corso degli impulsi e degli istinti di natura. Arrestiamoci ora un momento ad analizzare questa forma di attività per ricercare in essa la ragione di quel senso di autonomia, di indipendenza e di gioia che caratterizza la perfetta spontaneità e che vediamo così bene nei bambini e negli animali giovani e che è in certo modo una libertà organica, elementare. Perchè in questi atti, se, come non è dubbio, essi sono fisiologicamente e psicologicamente determinati, si manifesta questo senso di spontaneità? Questo sentimento non è certo identico, ma è affine al sentimento della libertà morale: S. Clarke non esita a considerarli come essenzialmente identici: la libertà morale non è per lui che la spontaneità d'un essere morale. Ad ogni modo, data l'unità e la continuità della vita interiore, noi dobbiamo attenderci di trovare in esso — per quanto in una potenza inferiore — quei medesimi rapporti e quei medesimi fattori che in un grado più alto costituiranno la volontà e la libertà morale.

Noi abbiamo veduto, analizzando la volontà, come ogni atto psichico, per quanto elementare, sia costituito da un atto di sintesi e come l'unità che in esso culmina, nell'atto che si produce, sia l'unità medesima dell'io che è ad esso presente come forma, come luce, come forza. L'io è in quel dato istante materiato nell'atto e colorato delle sue qualità: nelle quali confluiscono non soltanto lo stimolo esterno, ma innumerevoli altri elementi che il detto stimolo mette in azione: dal carattere e dall'attività di questi elementi deriva la particolare attitudine che l'io, sotto l'azione dello stesso stimolo, può assumere in quell'istante, in diversi individui. Il soggetto della sensazione dolorosa è anche il soggetto attivo che nel dolore appunto esplica una tendenza, una volontà, una « fuga » dallo stimolo doloroso: ed in questa volontà elementare concorrono non solo l'azione dolorosa dello stimolo, ma anche innumerevoli altre tendenze corrispondenti agli elementi che sono stati portati simultaneamente ad una più o meno chiara coscienza. Ed a questa sintesi attiva che è, in quell'attimo, la volontà dell'io soffrente, vengono poi a subordinarsi, resistendo o conformandosi, i sistemi di attività riflesse ed inconscie in cui traducono le tendenze coscienti la loro azione esteriore. Così un atto fugace di volontà è già per sè una sintesi estremamente complessa: l'io si immedesima, per quell'istante, con l'unità stessa della sintesi: la sofferenza è immediatamente vissuta come atto e stato dell'io, come una sola cosa con l'io. Ma ad ogni atto succede rapidamente un altro atto: e l'io trapassa come una fiamma di momento in momento: in ciascuno di essi l'io si identifica con l'atto vivente ed è quella coscienza e quella volontà che per esso si attua. L'atto vissuto ed oltrepassato non scompare: esso persiste ordinariamente per la memoria ed agisce come disposizione, come tendenza più o meno sensibile anche quando il contenuto corrispondente è scomparso nella penombra della coscienza. Quindi esso continua ancora ad esser parte dell'io, ma non è più l'io centrale, immediato, vissuto: anche rammentandolo, io lo penso, lo obbiettivo, lo contrappongo a me, e cioè all'atto

vivo, immediato e presente in cui io in quel dato momento sono, penso ed agisco. Esso sarà elemento di altre sintesi, ma non è più la sintesi viva ed operante che in ogni momento in me stesso dice « io ». L'unità della forma che in ogni momento in me collega gli stimoli presenti con tutto il mio passato fa di tutto questo contenuto un'unica coscienza: che nel presente suo contiene il passato e perciò si illude di estendersi nel passato e di potersi proiettare nell'avvenire. Ma la vita, la luce e l'attività sono soltanto nel foco di quest'unità formale e nell'atto presente per cui essa in quel momento si realizza.

La successione degli atti di una coscienza è quindi una sucessione di sintesi formali — ed una successione causalmente concatenata. La coscienza può rassomigliarsi ad una fiamma che è una successione rapidissima di combinazioni chimiche causalmente concatenate: le condizioni costanti (l'ascensione del combustibile nel lucignolo, la presenza dell'ossigeno etc.) unite con l'azione della sintesi chimica immediatamente antecedente (calore, etc.) producono ad ogni istante una nuova sintesi, un nuovo atto di combustione e così di seguito. Nella coscienza non abbiamo un'uguale uniformità perchè qui si aggiungono ad ogni momento nuovi stimoli di origine varia: perciò la coscienza passa, mantenendo la sua unità, attraverso gli stati più diversi: in ciascuno dei quali l'io riconosce, sotto nuova forma, se stesso come il vero io presente ed agente. Ma la stessa rigorosa determinazione causale regna nella fiamma e nella coscienza, la stessa legge di successione invariabile collega gli antecedenti con la loro resultante. Nessuno vorrà supporre qui un'indeterminazione che renderebbe impossibile ogni esplicazione della vita dello spirito anche nelle sue forme più elementari. Nessuno vorrà negare per es. che l'atto con cui un animale che urta un oggetto pungente ritrae il capo per sottrarsi al dolore della puntura, non sia un atto risultante necessariamente dai suoi antecedenti. Non si tratta qui di un postulato o di un'affermazione dogmatica: si tratta dell'applicazione all'attività elementare della coscienza d'una

legge a priori della esperienza che condiziona qualunque tentativo di esplicazione scientifica.

La concatenazione causale non distrugge la spontaneità della coscienza, non impedisce che in ogni nuovo atto l'io senta se stesso come vero e proprio soggetto dell'atto stesso e si immedesimi col suo contenuto e la sua attività. Ma questo non deve riuscir strano quando si ricordi che cosa si deve intendere per necessità causale e che la necessità meccanica non è che un'astrazione artificiosa della vera necessità causale. Il passaggio dalla causa all'effetto è il passaggio da un dato aggruppamento di condizioni causali all'unità dell'effetto; l'effetto è prodotto dalle condizioni causali antecedenti. L'effetto e la causa sono uguali; ma questa uguaglianza è un'uguaglianza sintetica. Così 2+2 è uguale a 4; ma in 4 non vi è soltanto il 2 e un altro 2; vi è l'operazione sintetica della mente per cui invece di due e di un altro due si ha un numero unico, il quattro. « Le cause d'un effetto si possono separare dall'effetto stesso solo in astratto: in realtà costituiscono con l'effetto un unico processo che per via di questa unità non può essere altro da ciò che è. L'effetto non è un fatto nuovo che sia distinto dalla causa nella sua totalità, che quindi si aggiunge alla causa, quando questa è presente nella sua totalità. L'effetto non è che il complesso dei momenti causali diversamente espresso: è il collegamento di questi momenti, è sinteticamente la stessa cosa che la causa è analiticamente nei suoi diversi componenti » (1).

Quindi ogni atto nuovo della coscienza, ogni atto di volontà, pur essendo la risultante causale, l'effetto dei suoi antecedenti, non è perciò un atto meccanicamente necessitato: esso è un vero atto di sintesi, in cui l'io attua necessariamente, ma per virtù propria, qualche cosa di più di ciò che era materialmente contenuto negli antecedenti. Se noi consideriamo un atto semplicissimo, per cui tendiamo a perpetuare in noi lo stato gradevole prodotto da uno stimolo,

---

(1) RIEHL, *Der philosophische Kritizismus* [2], 1926. III, p. 228-9.

abbiamo come antecedenti causali dell'atto non solo lo stimolo, ma anche il complesso dei fattori preesistenti, le disposizioni innumerevoli ereditate dal passato e confluenti in ogni nuovo atto del mio io. E quando io dico che l'atto stesso è una sintesi, dico che esso non è una somma, non è il complesso delle disposizioni preesistenti più il nuovo stimolo, ma è un'unità nuova, la quale potenzia in quel momento l'essere mio in una realtà nuova, rivela a me un altro e più comprensivo me stesso. Tutto l'essere mio presente è venuto appunto alla luce per una successione di sintesi analoghe innumerevoli: e tuttavia anch'esso non è per me se non un risultato provvisorio, che attende la sua vera e definitiva realtà da un'ulteriore estensione, da un'immedesimazione più vasta e più profonda con la realtà. Ora che cosa può essere questo principio di unità, quest'attività sintetica, la quale si manifesta negli atti più semplici dell'io come nelle sue rivoluzioni più profonde, se non l'unità stessa formale dell'io, per cui l'io reinvolge in sè, riduce a sè, immedesima con sè la realtà straniera con cui è venuto a contatto? E poichè l'unificazione formale non può avere senso e valore che come partecipazione iniziale di natura, come immedesimazione con un'unità, che cosa può essere quell'attività creatrice, per cui l'io nostro in ogni suo atto si eleva ad una nuova unità, se non la rivelazione progressiva di un'unità, nella quale hanno il loro fondamento, come due aspetti inscindibili di un solo divenire, la spontaneità e la necessità del processo?

Ogni nuovo atto della coscienza come sintesi del mio complesso passato con una o più nuove condizioni non rappresenta pertanto solo un risultato meccanico, ma una sintesi, un atto di vita, la conquista d'un'unità e d'una realtà prima non raggiunte: questo ci dice appunto il fatto che esso è causalmente determinato. Certamente esso non può essere altro da quello che è ed è legato da una necessità invincibile ai suo antecedenti. Ma non sono i suoi antecedenti che lo fanno ciò che è. Invece di rappresentarci le condizioni causali come l'origine dell'unità necessaria che si

attua nell'effetto, noi dobbiamo anzi considerarle come condizioni impedienti, come negazioni che l'effetto in parte sopprime. Quando un fascio di luce è fatto passare attraverso più vetri che trattengono una parte dei raggi colorati, esso si proietterà su d'uno schermo come luce colorata. Questo colore è l'effetto dei vetri che trattengono gli altri raggi, ma non è da essi prodotto; per quanto esso consegua necessariamente all'interposizione dei medii colorati fra la sorgente luminosa e lo schermo. Analogamente noi dobbiamo pensare la coscienza come un'energia, una realtà possedente una legge propria; le condizioni causali sono soltanto condizioni limitanti, in quanto in ciascuna di esse la sua realtà è parzialmente, imperfettamente espressa. Dalla sintesi con un nuovo fattore causale ha luogo perciò una specie di liberazione: nell'effetto risultante si rivela un'energia che non era contenuta, ma anzi limitata dalle condizioni causali; esso viene alla luce per una necessità contenuta nella legge suprema della coscienza, non nelle condizioni causali. Così ogni effetto è necessariamente quello che è perchè in ogni sintesi si attua la legge suprema solo in quanto ciò è permesso dalle condizioni limitanti antecedenti: ma nella necessità esso sente una legge ed una volontà propria, che, pur non potendo esser libera da ogni condizione, è quello che è soltanto per virtù propria.

Non vi è dunque nessuna contraddizione nell'assumere l'atto di coscienza come causalmente e necessariamente determinato dai suoi antecedenti e nello stesso tempo come un atto di spontaneità: il senso di potenza, di realtà, di dominio che in esso si manifesta non è punto un'illusione. L'io che viene alla coscienza nell'atto stesso soggioga in certo modo a sè il passato, erige una nuova legge, stabilisce una nuova necessità che è identica con l'esser suo. Sotto questo riguardo ogni atto di vita e di coscienza è un atto di gioia: anche nell'atto della sensazione dolorosa la fuga è un atto in cui si esplica la padronanza dell'io: e se questa fuga non fosse contrastata dalla persistenza dello stimolo doloroso, essa sarebbe un atto di potenza e di gioia. Solo questo rende

possibile l'amara voluttà del dolore e converte in piacere il dolore quando noi sentiamo il nostro trionfo su di esso. Per questo il tono fondamentale della vita è il piacere e la volontà di vivere: in ogni momento esperimentando e volendo, godendo e soffrendo assoggettiamo a noi la vita, il passato e le cose che lo modificano: ed anche l'atto con cui l'uomo pone fine alla propria vita è ancora l'affermazione disperata d'un dominio della volontà sulle cose, che non si estingue che con la vita.

Questo senso di potenza e di dominio si esplica contro una resistenza: e questa resistenza è data dagli elementi che l'io nel nuovo atto unifica e subordina. In primo luogo perciò dal nuovo stimolo che l'io sente come opposto a sè nella sua coscienza e che tuttavia assimila; lo stimolo è una volontà straniera che l'io sente introdotta in sè stesso e che egli nella sua attività sentimentale e volitiva trasforma, combinandola con gli elementi soggettivi preesistenti in una volontà propria. L'io si nutre, per così dire, di questi stimoli e ne trae la nuova sostanza dell'essere proprio; appunto perciò deve ad essi reagire da principio come contro qualche cosa di straniero se non di ostile. Un'altra fonte di resistenze può ancora essere data all'io dal suo stesso io: dall'io antico in quanto non si adatta alle circostanze sopravvenute ed esige una riforma: dallo stesso io presente in quanto la sua conformazione, i suoi limiti, le sue possibilità non rispondono alle esigenze di una mia volontà del momento. Questa resistenza non distrugge mai completamente la mia spontaneità, il senso di libertà che è condizione della vita della coscienza, ma gli pone e gli fa sentire dei limiti più o meno stretti che segnano il grado della « libertà » della mia attività spontanea.

Il campo della spontaneità abbraccia quindi non soltanto quello che viene compreso nella cosidetta libertà d'azione (in contrapposto alla libertà del volere) ma anche la libera esplicazione del sentimento e del desiderio interiore: la mia spontaneità è violata non solamente quando il mio corpo è messo in ceppi e mi sono impediti i movimenti na-

turali, ma anche quando un'impressione dolorosa costituisce una specie di arresto, di ostacolo allo svolgimento di qualche funzione organica, quando un impedimento esterno mi toglie, anche senza vincolarmi materialmente, di raggiungere un oggetto ardentemente desiderato, quando le mie forze e le mie attitudini non mi permettono di esplicare quell'attività che in quel momento è necessaria per obbedire ad un determinato impulso. Vi è pertanto una specie di ideale della spontaneità come vi è per la libertà morale: che sarebbe la libera esplicazione di tutte le attività impulsive nel senso più favorevole alla loro conservazione ed al loro sviluppo. Le esigenze di questa conservazione si fanno sentire come « bisogni ». La totalità del mio essere sensibile non può restare immobile: anche in esso si fa sentire quella esigenza della totalità che è il movente secreto di tutta la vita dello spirito. Di qui la sua tendenza all'assimilazione, all'estensione: e ciò che lo muove in questa sua esigenza è anche ciò che trionfa, quando è soddisfatta, nel sentimento della spontaneità. Quindi lo stato d'ogni essere sensibile crea intorno a lui una sfera di bisogni, di tendenze insoddisfatte che manifestano col dolore la loro insoddisfazione, con la violenza dell'impulso la necessità della loro soddisfazione. Non si tratta qui evidentemente di fini e di disegni: ma di stati dolorosi o piacevoli, di impulsi, di azioni immediate. A questa sfera di bisogni è correlativa appunto la spontaneità dell'essere sensibile: che sente se stessa come libertà quando essi ricevono la loro normale soddisfazione. Noi non soffriamo perciò dell'assenza di innumerevoli oggetti che pure sarebbero sorgente di piacere: *ignoti nulla cupido.* Così non soffriamo di non vedere attraverso i corpi opachi o di non raggiungere con le braccia la luna. Ma soffriamo invece quando siamo privati di un senso o di una attività normale: o quando questa non corrisponde alle esigenze della nostra conservazione. Anche in questo primo grado perciò la libertà non è mai assoluta: essa è un limite che sempre più si allontana quanto più noi progrediamo verso di esso. Per quanto infatti possano essere favorevoli

le circostanze esteriori, che agiscono come moventi momentanei, la loro partecipazione alla coscienza non avviene mai senza un adattamento e perciò una opposizione: come non vi è mai uno stato sentimentale o volitivo che non segni in ultimo un atto di dominio, una attitudine definitiva dello spirito di fronte ad un dato stimolo, così non vi è nessun adattamento e nessun dominio senza opposizione: l'equilibrio della spontaneità perfetta non è mai raggiunto. Inoltre ogni nuovo progresso apre un nuovo bisogno: l'inesauribilità delle condizioni della esistenza sensibile, del tempo e dello spazio, fa sentire qui la sua azione dolorosa. Ogni vittoria non fa che trasportare la lotta un poco più innanzi: ogni conquista apre nuovi campi, prepara nuovi bisogni, nuovi impulsi. Ed infine la stessa compagine dell'essere sensibile subisce da questa lotta, da quest'opera continua di assimilazione un'azione disgregatrice. L'essere nostro sensibile è come l'organismo: non potrebbe, anche nelle migliori condizioni, resistere indefinitamente. La sua facoltà di assimilazione e la sua adattabilità sono limitate: al di là di un certo limite esso sente in se stesso la propria insufficienza. Di qui la più dolorosa delle limitazioni della spontaneità, della libertà sensibile: quella che troviamo in noi stessi come impotenza, come arresto, come asservimento alla caducità della pura vita del senso.

Ma di qui ha origine anche l'impulso più energico al suo rinnovamento in una sfera più alta. La vita organica dell'individuo condannato ad una irremissibile decadenza trionfa sul tempo perpetuandosi nella specie: che è per l'individuo qualche cosa di superiore e di imperituro, un'unità rinnovantesi nel tempo attraverso gl'individui e pure in se stessa superiore al tempo. Così nell'uomo la conoscenza sensibile è condannata ad una limitazione inevitabile dalla sua stessa natura e dalla sua forma: la sensazione passa ed è travolta: la indefinita estensione del tempo e dello spazio sono come una derisione alla ristrettezza dei confini in cui è destinata a svolgersi la nostra vita. L'intelligenza è una liberazione da questi limiti: per essa sorge, sopra il fluire

del senso, un mondo di oggetti ideali, la realtà concettuale, che partecipa alla nostra povera ragione qualche cosa della sua eternità. Così l'attività nostra impulsiva, condannata a non trovare nè posa nè soddisfazione definitiva in alcuna parte, si potenzia, per opera della ragione, in una forma superiore che le conferisce un dominio quasi senza confini sul senso: la volontà inizia per l'attività una nuova vita che è rivolta verso fini stabili, uguali per tutti gli uomini, d'un valore infinitamente superiore a tutti gli oggetti sensibili. Questa conquista di una nuova e più alta sfera d'attività avviene naturalmente per una serie di gradi; con essa ha inizio per l'uomo anche una forma più alta di spontaneità e di libertà, la libertà per la ragione.

CAPITOLO QUINTO

La libertà pratica.

Il processo che trasforma l'attività impulsiva in attività volitiva è perfettamente parallelo a quello che trasforma la rappresentazione sensibile in concetto: l'attività volitiva non è che l'attività determinata da uno stimolo al quale corrisponde un contenuto concettuale. Noi abbiamo veduto che l'atto impulsivo, può esser determinato anche da un'immagine, da una rappresentazione memorativa, alla quale è congiunto un movimento sentimentale d'una certa intensità. Ma la rappresentazione memorativa non è mai perfettamente fedele a quella che essa riproduce. Non solo essa è sempre più o meno impoverita, ma è sempre in maggiore o minor misura integrata con altri elementi derivanti da altre rappresentazioni simili; è sempre cioè, più o meno, anche una costruzione fantastica. Per una serie di gradazioni insensibili si passa così dalla semplice rappresentazione memorativa, che è, o almeno dovrebbe essere, (perchè non è mai tale con purezza assoluta) una semplice riapparizione, una riproduzione di una rappresentazione antecedente, alla rappresentazione memorativa integrata, all'immagine, alla rappresentazione generica, al concetto. La semplice unità temporale-spaziale si trasforma in un'unità intellettiva, costituisce un'unità puramente intelligibile: dall'immagine fantastica che può per la sua relativa indeterminazione, riferirsi a più rappresentazioni individuali, vi è, fino al con-

cetto logico, soltanto una progressione continua nella determinazione logica, nel rilievo di quell'unità puramente logica, che in modo sempre più perfetto accentra ed ordina intorno a sè il materiale rappresentativo. La differenza decisiva (la quale si attua anch'essa per gradi e non dà mai luogo ad un brusco passaggio) fra l'immagine e l'idea consiste soltanto in questo: che nella prima l'attenzione è fissata prevalentemente sugli elementi che la particolarizzano e il complesso degli elementi integrativi è presente soltanto come una specie di sfondo, di nimbo che, per l'indefinita possibilità di rievocazioni, le conferisce un certo carattere di generalità; mentre nella seconda il pensiero ha più o meno perfetta coscienza del carattere logico dell'unità da esso costituita e perciò, pure avendo sempre dinanzi a sè una rappresentazione particolare, (non vi sono rappresentazioni generiche in vero e proprio senso), esso rivolge di preferenza la sua attenzione sopra l'unità formale, considerando il materiale rappresentativo come indifferente: dalla maggiore o minore attitudine della coscienza a fare astrazione dalla « materia » del concetto, a fissare questo per mezzo di schemi e simboli appropriati ed atti a mettere in rilievo quella unità concettuale che non è mai rappresentabile in sè, ma soltanto in quel molteplice sensibile che ne costituisce la materia, dipende la maggiore o minore purezza logica della rappresentazione concettuale.

Per una serie di gradazioni analoghe passa l'attività volitiva. Come primo grado di essa si può considerare quello in cui il motivo non è più un'immagine memorativa, ma una costruzione fantastica. Ciò che muove la attività sentimentale volitiva non è più la rappresentazione di questo o quell'oggetto particolare, ma un'immagine più vaga, che può riferirsi ugualmente a questo od a quello: l'animale per es. non corre appresso a quella preda determinata che gli sta dinanzi, ma, eccitato dal bisogno e dalla presenza di tracce, batte la campagna in cerca di « una » preda. L'immagine che eccita e muove è sempre particolare, ma è indeterminata, mutevole, non è strettamente legata ad un unico

oggetto. Questa immagine generica costituisce ciò che si dice il fine dell'azione. L'oggetto che muove l'atto impulsivo non può ancora propriamente esser chiamato fine: esso è presente alla coscienza come una realtà attuale, presente. Il concetto di fine implica invece quello di un oggetto non ancora presente, non ancora dato come oggetto attuale: di qualche cosa che deve ancora essere realizzato, che è nel futuro, non nel presente. Per questo noi diciamo che il fine ci sta « dinanzi »: e ce lo rappresentiamo come un termine posto nel futuro a cui la nostra attività ci avvicina sebbene sia evidente, come ha già notato chiaramente Spinoza, che si tratta qui non di un oggetto futuro, ma di una costruzione fantastica presente che noi proiettiamo nel futuro. Quando io voglio costruire una casa, la rappresentazione di quella casa che ho progettato è la rappresentazione finale; essa è una costruzione fantastica, costituita con elementi di varia origine attinti dall'esperienza e combinati in un'unità concettuale. Ora, è precisamente questa unità concettuale, questo carattere di generalità che permette ad una rappresentazione, la quale non corrisponde ad una realtà attuale, di muovere e dirigere l'azione: in questa potenza si esplica la realtà superiore al tempo, che è propria del concetto.

Per mezzo del concetto io estendo l'esperienza anche nel futuro: il concetto, come unità supertemporale, estende il suo regno sopra tutto il tempo e mi rende possibile rappresentarmi la realtà, non solo come è quì ed ora, ma nella sua indefinità totalità. Quindi la rappresentazione concettuale, anche posta nel futuro, ha valore di motivo: è facile però a comprendersi che la rappresentazione stessa, per quanto costruita nel futuro, è una rappresentazione ben presente, alla quale il carattere concettuale permette di essere localizzata nel futuro. Non appena l'oggetto, verso cui tende un'azione, cessa di essere presente alla coscienza come questo o quell'oggetto immediato, ma è posto come un oggetto futuro (futuro anche solo nelle modificazioni o nell'azione che noi intendiamo esercitarvi) esso diventa un fine;

ma con ciò stesso non è più una semplice rappresentazione attuale, è la costruzione fantastica di uno stato futuro, ed è già, almeno inizialmente, una costruzione intellettiva, una rappresentazione concettuale.

Nell'uomo naturalmente il fine può acquistare un carattere concettuale più rigoroso: quando per es. io mi propongo « la riforma della scuola » oppure « la mortificazione della mia volontà », il fine è un concetto. Naturalmente io debbo poi sempre tradurre questo concetto in immagini, se voglio che eserciti un'azione concreta e, se mi osservo quando penso a questi fini, vedo sfilare dinanzi alla mia mente rappresentazioni concrete di attività possibili che sono costruzioni fantastiche e che in ogni caso, quando passo all'azione, assumono un aspetto individuale abbastanza preciso: ma il movente dell'attività mia non è in questo aspetto individuale, bensì in ciò che hanno di generale, nella loro forma concettuale.

La rappresentazione dell'oggetto come fine permette un'ulteriore complicazione: al concetto di fine è correlativo quello di mezzo. La trasposizione dell'oggetto finale nel futuro lo stacca per così dire dall'attività mia presente, scinde il mio agire in più momenti fra loro subordinati, fa della rappresentazione del fine una specie di movente costante, al quale si subordinano le attività dirette a conseguirlo. Ciascuna di queste ha il suo oggetto immediato, che è rispetto al fine un mezzo. Nulla impedisce che questi oggetti immediati possano avere anche un valore per sè ed esercitare una certa azione impulsiva: quante volte purtroppo, nella vita, i mezzi ci fanno dimenticare il fine! Ma appunto in quanto mezzi essi non hanno essenzialmente valore per sè: essi hanno un valore tecnico, sono momenti subordinati d'un'attività finale complessa che non ha in essi il suo termine. Questo carattere dei mezzi concorre a far sì che la nostra volontà se li proponga alla lor volta sotto forma concettuale, generica, come fini subordinati: perchè ciò che conferisce ad essi valore, ciò che lega il nostro interesse non è la loro costituzione particolare, bensì il loro rapporto col fine superiore:

ora, ciò che in essi conduce al fine superiore è un elemento di generalità, un carattere generico, di fronte a cui gli altri caratteri sono relativamente indifferenti. Non soltanto quindi il mezzo è concepito alla sua volta sotto la forma di una costruzione fantastica di carattere generico o di una costruzione concettuale: ma più mezzi possono venire così simultaneamente concepiti come altrettante vie possibili al conseguimento del fine.

Il carattere concettuale del fine, facendo sì che il medesimo possa dal nostro spirito venire, per così dire, incarnato in rappresentazioni particolari diverse, apre alla volontà possibilità diverse, tutte però legate dalla unità concettuale che è l'unità del fine: e queste possibilità diverse possono alternarsi nella coscienza od anche venire fra di loro in conflitto come altrettanti motivi che si contendono il dominio della coscienza. In questo conflitto dei motivi concettuali consiste ciò che propriamente si dice deliberazione. Non si tratta quindi soltanto della presenza, nella nostra coscienza, di più stimoli; nel caso dell'azione impulsiva noi possiamo benissimo avere due o più stimoli che ci sollecitano in vario senso, ma il loro conflitto, rapidamente deciso non può chiamarsi deliberazione. Questa presuppone che lo stimolo sia presente alla coscienza come fine, come rappresentazione concettuale, suscettibile di rivestire parecchie forme, di essere realizzata in parecchie maniere, tutte però collegate fra loro dall'unità concettuale. È vero che la deliberazione può anche avvenire fra motivi di origine opposta: ma si tratta allora non di due motivi soltanto, bensì di due classi di motivi subordinati a due unità concettuali che si contendono il predominio. Nel primo caso io posso per es. aver per fine di costruire una casa; poi la mia volontà oscilla fra una casa a due ed una a tre piani, fra un tipo ed un altro di costruzione, fra questo o quel disegno; nel secondo io posso oscillare fra il vizio e la virtù, ma questi non mi si presentano come ad Ercole al bivio sotto la forma di due rappresentazioni concrete, bensì sotto la forma di innumerevoli rappresentazioni concrete subordinate

a due unità concettuali. L'atto in cui il movente è dato da una rappresentazione concettuale costituisce una « volizione »: ad essa sono perciò essenziali i concetti di fine e di deliberazione: la decisione non è che l'atto stesso nella sua risoluzione finale interiore.

È chiaro che soltanto questa forma superiore, concettuale della volontà rende possibile all'uomo la costituzione di grandi regni di fini e lo stabilimento di ordini di attività estremamente complessi, i quali di tanto superano l'attività dell'animale, di quanto il sistema dei suoi concetti supera in estensione, complicazione e perfezione il sistema primitivo e semplice delle immagini generiche di cui l'animale è capace. Appunto perchè il concetto è un'unità non dipendente da condizioni di tempo, esso può costituire per la coscienza un fine costante, mentre l'oggetto della attività impulsiva agisce soltanto in quell'istante in cui è immediatamente presente o è rievocato come presente. Il concetto attinge la sua forza da rappresentazioni innumerevoli che vengono a subordinarsi ad esso: onde esso diventa una specie di centro d'attrazione in cui concorrono costantemente nuove energie: la sua azione sentimentale e motrice può rimanere costante per tutta la vita. Ad esso, come a fine, vengono a subordinarsi, in quanto mezzi, altri fini ed a questi altri mezzi: così si stabilisce nell'azione una specie di concatenazione razionale stabilita sulla subordinazione dei concetti in quanto fini. Questo non implica naturalmente ancora che tutto il sistema d'attività abbia carattere razionale: esso può avere ed anzi ha effettivamente negli uomini quasi sempre il suo movente primo in un atto d'origine impulsiva. Questo anzi è ciò che dà all'attività umana il suo particolare aspetto: per cui essa è tutta, almeno nelle sue linee generali, razionalmente congegnata: ma è irrazionale nel suo fine ultimo, in quello che dà il carattere a tutta la vita. Kant ha fissato questo carattere nel suo concetto di imperativo ipotetico, di condotta retta da massime (cioè da unità concettuali), ma guidata in fondo dal senso (da un movente impulsivo).

Anche in questo caso tuttavia l'attività umana acquista un carattere particolare di libertà che noi diremo libertà pratica. Un essere che si propone dei fini, che delibera, decide, che dirige la sua vita secondo fini costanti, ci appare precisamente come l'essere che veramente è libero: in tutti i tempi i filosofi hanno considerato come carattere essenziale della libertà la finalità intelligente. Già secondo Aristotele la volontà è il desiderio guidato dalla ragione, che allora prende il nome di ragione pratica: « anche la volontà è un appetito: che quando è mosso secondo ragione, diventa volontà » (1). Così anche Plotino pone la libertà nella volontà guidata dall'intelligenza. « Quelli che agiscono secondo le rappresentazioni sensibili, eccitate in essi dalle diverse qualità degli umori del corpo, non sono il principio libero delle loro azioni... Noi non riconosciamo la libertà che a colui il quale, libero dalle passioni del corpo, non è determinato nei suoi atti che dall'intelligenza. Noi riferiamo così la libertà al principio più nobile, all'azione dell'intelligenza: noi riguardiamo come realmente libere le decisioni di cui essa è principio, come volontarii i desideri che essa eccita » (2).

In che consiste ora questa libertà e in che si differenzia dalla semplice spontaneità? Quando noi parliamo di motivi sensibili o di motivi razionali della volontà, non si intende con questo dire che la volontà sia mossa da rappresentazioni o da idee: ma che la tendenza sentimentale ed attiva costituente l'atto della volontà è connessa con un elemento od aspetto rappresentativo di natura sensibile o razionale. Questo spiega anche in qual senso si possa dire che l'atto di volontà è mosso da un'idea od è connesso con un contenuto ideale. Noi non abbiamo mai presente alla nostra mente un concetto come tale: ciò che è immediatamente presente è sempre una rappresentazione concreta e particolare, totale o parziale, che serve di veicolo e di simbolo al concetto.

---

(1) Aristotele, *De An.*, III, 10, 3.
(2) Plotino, *Enn.*, VI, 8, 3.

L'unità concettuale è unità formale: e la materia corrispondente a questa forma sono i dati rappresentativi. Ora l'unità formale per sè sola non può mai essere presente allo spirito: noi non possiamo mai rievocare e rendere immediato allo spirito un concetto qualunque se non rievocando un'immagine od una serie di immagini corrispondenti. Ma l'immagine rievocata come simbolo di un concetto non agisce sullo spirito come l'immagine particolare pura e semplice. Essa contiene più e meno di questa. Meno, in quanto naturalmente lo spirito fa in essa astrazione dagli elementi strettamente individuali, che vengono respinti come nel secondo piano della coscienza; più, in quanto, per una serie di associazioni che non giungono tutte a chiara coscienza, anzi restano per la massima parte allo stato di tendenze oscure, gli elementi messi in rilievo richiamano infinite altre immagini analoghe che lo spirito rapidamente percorre per elevarsi a quell'unità non rappresentabile, puramente intelligibile, che costituisce il concetto.

Ciò che agisce sulla volontà, ciò che accompagna la tendenza sentimentale attiva, è quindi sempre una rappresentazione particolare. Secondochè è presa nel suo valore di immagine particolare o come simbolo di un'unità concettuale, essa ha un'azione sentimentale diversa: il che è facile a comprendersi perchè si tratta di un atto diverso. Nel secondo caso diciamo che la volontà è mossa da un motivo razionale, agisce razionalmente. Quando per es. io mi incontro in un mio simile, che muove la mia pietà, io posso venir in suo aiuto per effetto del sentimento connesso con quel caso particolare ed immediato: l'atto mio, per quanto lodevole, è impulsivo. Ma se in me, per effetto della preparazione spirituale che mi è particolare, quell'incontro suscita, sia pure confusamente, la visione di infinite altre sofferenze analoghe ed io vedo nel soffrire di quell'individuo solo un caso particolare del soffrire umano, la pietà che si desta in me e l'atto che ne rampolla hanno un carattere diverso. Come nella rappresentazione particolare cooperano confusamente altre innumerevoli rappresentazioni e tracce

di rappresentazioni, così nella tendenza sentimentale confluiscono le innumerevoli tendenze che sono connesse con quella: questo sfondo attivo corregge, guida e trasforma la tendenza del momento e crea uno stato sentimentale attivo di ben altro valore. Allora io dico che la mia volontà è mossa dalla ragione. L'attività dell'uomo ha sempre luogo quindi per via d'impulsi procedenti da motivi particolari: l'astratto come tale non muove, perchè non esiste in concreto. Ma quando questi motivi o immagini particolari suscitano l'idea corrispondente essi agiscono nel senso di questa: l'azione non è razionale nel rigoroso senso della parola, ma assume un valore, un aspetto, una forma razionale.

Ciò che caratterizza l'atto razionale è quindi questo: che per quanto in esso il movente sia sempre una rappresentazione, un oggetto sensibile, la disposizione del soggetto non è determinata da questo soltanto: essa è determinata ugualmente, in ciò che ha d'essenziale, da tutte le rappresentazioni comprese sotto la stessa unità concettuale, è opponibile a tutti gli oggetti della stessa categoria concettuale. Se pensiamo ora come il senso di spontaneità, di libertà che si rivela già nella stessa azione impulsiva sia determinato appunto dal senso di potenza, di dominazione, di subordinazione dell'oggetto a sè, di estensione della propria vita e della propria volontà sull'oggetto stesso (e da questa possibilità maggiore o minore di estensione dipende il senso maggiore o minore di spontaneità o di coazione), comprenderemo come questo senso di superiorità, di dominio, di liberazione sia non solo accresciuto, ma potenziato in più alto grado dall'atto volontario razionale, in cui il dominio della azione si estende virtualmente ad un numero infinito di altri oggetti della stessa natura. Da questo virtuale dominio (che è effettivo in parte come disposizione, come preparazione subbiettiva) nasce appunto il senso della libertà: onde l'abito della riflessione pratica, della attività razionale estende genericamente a tutta la vita umana il carattere di una liberazione, di una superiorità sopra gli oggetti: que-

sta è la spontaneità propria dell'uomo, la libertà pratica. Essa si distingue profondamente dalla spontaneità animale che è più immersa nel presente, più schiava del suo oggetto momentaneo, ma anche più libera dalle preoccupazioni del passato e dell'avvenire. L'uomo domina con l'intelligenza ciò che è vicino come ciò che è remoto e la sua volontà estende il suo dominio su tutti i tempi. Ma appunto perciò è anche infinitamente più esteso il campo nel quale deve lottare e soffrire: i grandi fini riempiono tutta la sua vita e le danno un senso ed un valore profondo: ma su di essa gettano anche la loro ombra la morte e la sventura prevedute, temute ed attese. Quindi la libertà pratica ha un carattere più raccolto e più grave: essa sta, nel suo complesso, alla spontaneità come la virilità attiva e pensosa alla giovinezza spensierata e lieta. D'altra parte la libertà pratica non è ancora razionalità perfetta, libertà morale: l'uomo non fa uso dapprincipio della ragione e della volontà che per intensificare ed estendere in tutti i sensi il dominio della sua vita animale. In ogni modo poi essa non significa affatto un'interruzione nella concatenazione causale interiore: se in essa si esplica un'attività creatrice, essa non è dissimile affatto da quella che già si rivela nella spontaneità e non ne differisce che per il grado: in essa si manifesta ed agisce una necessità di un ordine superiore che ha di fronte alla necessità impulsiva un carattere più razionale, ideale, ma è pur sempre una legge, una necessità, non arbitrio, non contingenza, non indifferenza.

CAPITOLO SESTO

La libertà morale.

La distinzione tradizionale stabilita dopo Kant fra intelligenza e ragione considera l'intelligenza come la facoltà dei concetti, la ragione come la facoltà delle idee, cioè di quei concetti supremi, mediante i quali lo spirito umano cerca di abbracciare la totalità dell'esistenza nel suo ultimo fondamento e nella sua intima realtà. La distinzione non è quindi che di grado: la ragione è il limite, il coronamento supremo dell'attività intellettiva. Ma secondo Kant l'atto della ragione ha questo di particolare: che esso ci fa passare dall'ordine delle cose sensibili, dal mondo dell'esperienza in cui si esercita l'intelletto, al regno del trascendente, al mondo delle cose in sè. L'intelligenza per esempio collega gli elementi sensibili per mezzo della categoria della sostanza nel mondo degli oggetti: i diversi esseri sostanziali sono una sua creazione e la validità di questa creazione ci è garantita dall'ordine stesso dell'esperienza, la quale riceve da questa attività dell'intelligenza un carattere obbiettivo, universalmente valido. Ma la ragione non si appaga di questo ordinamento che ha sempre ancora un carattere empirico in quanto si attua nell'esperienza ed ha in essa il suo controllo: essa vuole penetrare fino alla sostanza delle sostanze e costruisce così il concetto della sostanza spirituale, del soggetto supremo di tutti gli attributi — che è appunto il concetto fondamentale dell'idealismo leibniziano

(la monade). Ma con questo trascende l'esperienza: l'idea della sostanza spirituale come fondamento sostanziale ultimo delle cose tutte, non può più essere un concetto che si attui e si ordini nella esperienza accanto ad altri concetti, in un sistema ben coordinato: esso deve anzi fondare e contenere tutta la esperienza, e non solo l'esperienza data, ma tutte le esperienze possibili. Qual meraviglia se allora il nostro spirito, che per la natura sua non è capace che di esperienze sensibili ed esercita la sua attività a collegare ed unificare questo contenuto rappresentativo secondo i principii astratti formali dell'intelligenza, non ha più alcun contenuto, alcun predicato, alcun dato rappresentativo per mezzo di cui possa concepire questa unità suprema? Esso riconosce bensì la legittimità del processo: in virtù di quell'atto medesimo per cui diamo ad ogni gruppo di elementi rappresentativi un substrato e ne facciamo un oggetto, noi siamo anche in diritto di pensare un substrato sostanziale unico, supremo, assoluto: ma noi ci troviamo allora dinanzi ad un'unità formale vuota, ad un'idea, che non possiamo rivestire d'alcun contenuto concreto senza introdurvi insanabili contraddizioni. Allo stesso modo la ragione vuole passare alla causa prima, alla causa assoluta; per elevarsi infine alla totalità assoluta della realtà, a Dio; sempre però con lo stesso risultato, di riuscire alla costituzione di principii trascendenti, i quali rappresentano esigenze indiscutibili della ragione, ma non possono poi venir pensati come realtà concrete senza contraddizioni. La soluzione di queste antinomie della ragione (sebbene Kant riserbi il nome di antinomie ad alcune particolari contraddizioni interiori della ragione, tutto il suo processo è in realtà antinomico) è data, secondo Kant, da un atto di modestia della ragione: riconosciamo, egli dice, che l'esperienza stessa con la sua costituzione ci rinvia ad un fondamento unico ed essenziale di tutta la realtà; ma riconosciamo nello stesso tempo che esso, appunto perchè dovrebbe contenere le ragioni di tutta l'esperienza, è al di là di ogni esperienza; che noi possiamo giungere fino a comprendere la necessità di un fondamento

trascendente dell'esperienza, ma che dobbiamo rinunciare del tutto a determinarlo. Questa duplice affermazione basta nondimeno a Kant per eliminare da un lato ogni rappresentazione superstiziosa del trascendente e dall'altro ogni forma di dogmatismo naturalistico che pretenda rinserrare l'uomo nei confini della realtà sensibile: la ragione teoretica, se non può rivelarci i misteri ultimi dell'esistenza, può almeno dare un fondamento saldo alla nostra vita morale e religiosa che è un riconoscimento pratico del trascendente. Così la ragione, sebbene non faccia in apparenza che continuare l'operazione dell'intelligenza e compierla applicandone i processi alla totalità dell'esperienza, ha in realtà un carattere profondamente diverso. Per l'intelligenza l'uomo vive ancora intieramente nel mondo sensibile: sebbene essa vi introduca ordini e principii che dal senso non derivano, essa non getta lo sguardo al di là del mondo sensibile; quindi anche le aspirazioni e gli interessi pratici dell'uomo non vanno, per opera sua, al di là della realtà in cui vive. La ragione introduce invece nella vita umana una rivelazione improvvisa: essa strappa bruscamente l'uomo dal mondo dei suoi interessi e dei suoi concetti finiti per metterlo dinanzi al più grave e al più terribile dei problemi: dinanzi al quale, una volta che lo spirito ne è stato profondamente penetrato, tutte le cure e le grandezze terrene non sono più che apparenze fugaci e spregevoli. L'intelligenza è la facoltà della vita empirica, delle sue cure e dei suoi problemi, la ragione è l'inizio e il fondamento della vita morale e religiosa. Ben a ragione quindi si è detto che l'uomo è l'animale razionale: ciò equivale a dire che l'uomo è l'animale religioso. Soltanto, Kant ha avuto torto di riservare alle idee della ragione il campo del trascendente. In realtà questa elevazione si inizia già nelle operazioni stesse dell'intelligenza: ogni concetto è già per se stesso un principio trascendente. L'uso dei concetti può essere empirico: in quanto la unità loro è fatta servire soltanto all'ordinamento del mondo sensibile e al nostro orientamente pratico in esso. Ma se noi consideriamo la unità concettuale in se

stessa, noi dobbiamo già vedere in essa una vera unità intelligibile, un'idea platonica: ciascuno d'essi esercita, in un campo limitato, quella funzione medesima che hanno le idee vere e proprie della ragione in rapporto alla totalità dell'esperienza e cioè di elevarci alla considerazione di un ordine intelligibile che è il fondamento fisso ed immutabile dell'ordine sensibile. In ogni concetto si rivela già quella stessa contraddizione che è essenziale alla ragione: esso è, o dovrebbe essere una pura unità intelligibile e tuttavia non ci è accessibile che per mezzo di schemi e simboli derivati dal senso: onde la sua unità sfugge realmente sempre alla nostra determinazione diretta. Il concetto non ci presenta tuttavia sotto questo aspetto se non quando la mente nostra si è innalzata alla considerazione intiera della realtà da questo punto di vista: ed allora il mondo intelligibile appare non come la notte vuota della cosa in sè, ma come il regno stesso delle realtà concettuali; che certamente è dato sempre ancora a noi per mezzo d'un sistema di simboli sensibili inadeguati, ma ci rinvia attraverso ad essi ad un vero e proprio ordine intelligibile che è l'unità suprema, ma anche l'*omnitudo realitatis*. La ragione non ci eleva così soltanto alla considerazione di quei concetti universalissimi che sono le idee, ma dà il suo vero significato e il suo valore a tutto il mondo concettuale e nello stesso tempo gli conferisce quel carattere di obbiettività universale umana che il concetto singolo non sempre necessariamente possiede. Perchè il concetto singolo o il sistema parziale di concetti, formato spesso sotto la pressione di esigenze pratiche, isolato dalla totalità dell'ordine concettuale, si risente fortemente non solo della relatività umana, ma anche della relatività particolare alla sua formazione: è il concetto relativo ad un uomo, ad un gruppo, ad un tempo. Di mano in mano che i concetti si vengono coordinando in un unico sistema abbracciante tutta l'esperienza, la conoscenza concettuale si libera sempre più da questa subbiettività e diventa conoscenza universalmente ed obbiettivamente valida, estensibile ugualmente a tutti gli uomini in quanto partecipano

della ragione. Certo questa universalità ed obbiettività non sono mai assolute; perchè il sistema dei simboli concettuali aspira a rendere un'unità ed un ordine intelligibile che trascende sempre, nella sua purezza, il conoscere umano. Tuttavia esso può avvicinarsi indefinitamente a questo limite ideale in modo che attraverso ad esso risplenda se non la verità, la verità umana nella sua forma più universale e più alta: e questo è tutto quanto la ragione dell'uomo può tentare e sperare.

Questa digressione sulla ragione non è stata necessaria se non perchè anche sotto l'aspetto pratico la coscienza passa attraverso gli stessi gradi e riproduce lo stesso ordine e gli stessi rapporti: la volontà intelligente si converte per l'estensione sua ai fini universali assoluti in volontà razionale; la libertà pratica diventa libertà morale. I fini della volontà sono, come abbiamo veduto, motivi di natura concettuale: la libertà pratica corrisponde, nell'ordine pratico, al dominio che, nell'ordine intellettivo, il concetto introduce sopra il mondo della rappresentazione. Ma ciò che caratterizza l'intelligenza di fronte alla ragione è la natura frammentaria, incompiuta, dell'ordine concettuale: soltanto la ragione introduce un'unificazione concettuale della totalità della esperienza. Analogamente la volontà, sotto il segno della intelligenza, ha dei fini, ma non un sistema di fini. La sua attività intelligente introduce un ordine razionale in parti isolate della realtà, ma non nella totalità, perchè questa attività sua è ancora sempre subordinata a impulsi sensibili. L'attività nel complesso ha ancora sempre carattere sensibile ed impulsivo; e solo subordinatamente determinati campi di questa attività vengono sottoposti all'opera della volontà intelligente, che serve, in ultimo, alla vita sensibile. Così avviene sempre del resto nell'origine di tutte le attività superiori; che non sorgono perfette di un colpo con piena coscienza della loro funzione autonoma, con un dominio completo delle attività inferiori, ma sorgono nel seno di queste come un loro strumento e solo più tardi, coordinandosi ed unificandosi rivelano il loro compito e la loro vera

natura. Così l'uomo si fa per l'intelligenza libero, ma solo parzialmente libero; egli è libero di fronte a particolari gruppi di attività tecniche, ma ricade quanto alla direzione ultima nella spontaneità di natura, che appare, di fronte alla volontà intelligente, come schiavitù del senso. Per la universalità relativa dell'oggetto concettuale è possibile una coordinazione ed un consenso di più volontà umane nello stesso fine: onde non soltanto la volontà introduce nella vita un ordine complesso, organizzando le attività in parziali sistemi di fini, ma accomuna sotto l'impero di valori universalmente validi più attività individuali e ne rende possibile la cooperazione per la realizzazione di fini comuni. Così essa crea finalità e indirizzi stabili di azione d'una importanza superindividuale, rende possibile per l'individuo una relativa unità della vita, permette lo stabilimento di principii pratici obbiettivi, eleva la vita umana al disopra delle particolarità accidentali e mutevoli che dominano la vita puramente impulsiva. Ma nel suo complesso la vita è ancora subordinata all'impulso: ciò che sostiene e dirige tutto il complicato sistema di attività in cui ha tanta parte anche la volontà intelligente, è sempre ancora la soddisfazione egoistica di bisogni e di istinti puramente animali.

La volontà diventa veramente razionale soltanto quando agisce sotto l'impero di concetti assolutamente validi, di idee: quando cioè è determinata da motivi concettuali dell'ordine ideale. Soltanto la costituzione dei sistemi concettuali universali conferisce anche ai concetti singoli vera universalità. Essi valgono veramente allora per tutti gli uomini e per tutti i tempi. Così quando la volontà non limita la sua azione soltanto a parziali sistemi di fini, ma erige un unico sistema abbracciante sotto di sè tutti i fini, allora essa acquista un valore veramente universale, ideale, nel quale possono consentire tutte le volontà e tutti gli uomini. Allora diventa volontà razionale per eccellenza, volontà morale.

L'unità di questa volontà è stata tuttavia da Kant, e dopo di lui da molti altri, cercata non nel valore univer-

sale della conoscenza concettuale, ma nell'essenza della volontà stessa La volontà, si dice, non è veramente tale, non ha valore se non quando è perfettamente coerente a se stessa, costante, universalmente valida; basta quindi esigere che la volontà affermi se stessa nella integrità dell'essere suo, perchè sia volontà universalmente valida, volontà morale. Ma non vi è nulla nel concetto della volontà come tale e dei suoi risultati, da cui si possa ricavare la necessità ideale di questa unità: non vi è nulla in una volontà, una e costante quanto si vuole, che costringa la mia volontà all'assenso. Non resta quindi, ove non si voglia ricorrere a questo artificio dialettico, che accogliere il concetto di valori universali, di leggi pratiche universalmente valide, le quali si impongono alla volontà senza che sia perciò necessario derivarle dall'essenza della volontà o da altro. È questa una forma di dogmatismo etico, sia razionalistico, sia sentimentale, che non regge al bisogno di una spiegazione: come ammettere del resto un carattere universale a questi valori, dal momento che io posso negarli senza contraddizione? Un valore universale deve potersi stabilire a priori: e tutto ciò che è stabilito a priori non può venir negato senza implicare contraddizione. Non vi sono veri valori universali immediati che nel dominio della ragione teoretica.

Questo ricorso ad una problematica unità pratica a priori non è stato tentato se non perchè generalmente si crede impossibile la derivazione dei valori pratici dai valori teoretici, delle leggi morali dai principii della ragione. Ma questa derivazione ha soltanto bisogno di essere bene intesa: non si deve per essa intendere la deduzione teoretica delle massime pratiche, perchè con essa noi non usciremmo mai dal campo della ragion teoretica. Ciò sarebbe come un voler derivare dalla rappresentazione la sua efficacia sentimentale e pratica: mentre la stessa rappresentazione, come puro atto teoretico, è già essa stessa un'astrazione. Così sono astrazioni i puri concetti teoretici: ciascuno d'essi è sempre anche un valore per la volontà, un fine. Così non vi è bisogno per esempio che io stilli dal concetto astratto di uma-

nità faticose conclusioni per dedurne che io debbo amare la umanità: in ogni caso anche questa dimostrazione potrebbe lasciarmi perfettamente freddo. Il concetto di umanità è una realtà viva e concreta che muove per sè la mia volontà: se veramente io ho in me stesso il concetto e non soltanto i suoi simboli o il segno verbale. La descrizione di una battaglia non commuove, come non commuove il nome nudo di umanità: ma la visione diretta dei morti e dei morenti ci rivolta nel più profondo dell'esser nostro e ci fa bene sentire che l'umanità non è solo un nome vano, senza soggetto. Ogni volontà morale è quindi sempre la traduzione attiva di una visione che afferra le cose sotto un punto di vista universale, d'una intuizione concettuale di carattere universale. Nè è necessario per questo trasformarmare ogni uomo di buona volontà in un filosofo. Altro è l'intuizione concettuale, altro la sua espressione astratta: vi sono innumerevoli uomini che vedono e giudicano il mondo nel suo complesso, che hanno idee generali sull'uomo, la sua condotta e i suoi fini, sebbene pochi siano quelli che sentono il bisogno di esprimere e di ordinare sistematicamente questa loro visione, di dedicare la propria vita ad arricchirla, perfezionarla ed approfondirla. Questi sono i filosofi. Bisogna d'altra parte tener conto della funzione che la società ha nella trasmissione di questi concetti: l'educazione religiosa getta fin dall'infanzia i primi germi della conoscenza e della vita razionale in tutti gli uomini. Dicendo che la volontà morale è la volontà razionale, noi non abbiamo pertanto bisogno di ricorrere ad una razionalità altra da quella che si esplica nelle idee e nei sistemi concettuali della ragione. La ragione individuale, elevandosi ad una concezione generale, sia pure iniziale e puramente intuitiva della realtà, stabilisce un certo numero di idee che dominano, regolano tutte le sue conoscenze intellettive e conferiscono loro un valore universale e definitivo. In queste idee, che per la loro universalità non dipendono da questa o quella esperienza, da questa o quella circostanza accidentale e perciò conservano il loro valore attraverso a tutte le espe-

rienze e si impongono a tutte le intelligenze, convengono tutti gli uomini che sono in possesso della ragione: esse costituiscono quel patrimonio ideale della ragione che si perpetua nella umanità, sotto apparenze varie e che rende possibile il regno di una stessa legge negli uomini di cuore puro in tutte le nazioni, in tutte le religioni, in tutti i tempi e sotto tutti i climi. Spinoza ha creduto di poter enunciare in sette articoli queste « verità eterne »; ma è difficile ridurre sotto forma astratta, senza falsarle, queste prime e più semplici intuizioni che non sono idee innate o verità infuse, ma semplicemente visioni, presentimenti della ragione dotati di una efficacia sentimentale ed attiva immediata. Esse non agiscono per via di conseguenze o di deduzioni astratte: la ragione teoretica è per se stessa direttamente anche ragion pratica. Schopenhauer, è, in parte, di questo avviso quando considera il sentimento della pietà come dovuto ad un oscuro presentimento metafisico dell'unità di tutti i viventi. Egli ha ragione: l'intuizione concettuale, l'idea di questa unità è sotto l'aspetto sentimentale ed attivo, comunione di vita, simpatia, pietà. Così si stabilisce per l'azione di queste idee universali, comuni a tutti gli uomini, un sistema di motivi aventi valore universale: l'unità che per essi si esprime è l'unità della legge morale, principio formale di tutti i motivi morali concreti. Nessun sistema concettuale fissa infatti l'unità assoluta in un'idea determinata: come le note e i simboli concettuali esprimono sempre in modo imperfetto l'unità intelligibile del concetto singolo, che è per sè trascendente, così i concetti più generali e comprensivi tentano di rendere l'unità trascendente assoluta del mondo intelligibile: questa che è in sè realtà pura e perfetta, è per il mondo dei nostri concetti soltanto l'unità d'una forma, esigenza assoluta dell'unità e dell'identità essenziale di tutto ciò che esiste. Così dal punto di vista pratico l'azione sua è quella di una legge formale assoluta: l'esigenza assoluta dell'unità di tutti i voleri in una volontà unica. Le leggi morali propriamente dette esprimono questa esigenza da varii lati e sotto varii aspetti: esse sono per sè valori umani di carattere univer-

sale, perchè sono la espressione più alta che in concreto sia possibile di questa unità: perciò esse, pur non essendo la legge assoluta, costituiscono dei valori assoluti, nei quali tutte le volontà, quando partecipino della ragione, necessariamente consentono. In tal modo è possibile la costituzione di un sistema di norme universalmente valide, di imperativi assoluti, che danno alla vita umana un saldo fondamento, frenano e contengono la vita impulsiva, propongono alle attività tecniche grandi fini ideali, raccolgono le volontà singole in istituti e tradizioni che sono l'unica vera gloria dell'umanità.

L'azione dei motivi ideali si esercita come ogni altra azione di oggetti concettuali: per mezzo di rappresentazioni particolari. La ragione astratta, i principii universali non muovono per sè la volontà: un fine è sempre un fine concreto e particolare. Quindi ha torto Kant di contrapporre l'azione della legge a quella dei motivi particolari, introducendo così una misteriosa ed inconcepibile determinazione causale da parte di una legge che è fuori dell'ordine delle cause: la legge agisce sempre per mezzo di motivi particolari. Soltanto, come la rappresentazione, che è simbolo dell'idea, ha questo valore perchè in essa confluiscono elementi e disposizioni che si traducono in un carattere di generalità, così il motivo particolare in cui si incarna un fine razionale, agisce altrimenti che come un motivo impulsivo: in esso concorrono innumerevoli altri motivi presenti nella preparazione dello spirito agente, cosicchè anche la volontà risultante non è un impulso particolare, ma partecipa della generalità e della serenità dell'idea. Altro è soccorrere un indigente per impulso di pietà, altro è aiutarlo con quello spirito di carità superiore che in un dolore vede gli innumerevoli dolori di tutti coloro che soffrono.

In questa disposizione per cui l'uomo è in grado di opporre un animo sempre uguale a tutte le circostanze, per cui egli ha immedesimato se stesso con un ordine di principii immutabili, contro cui poco più possono le impressioni del momento, consiste la libertà morale. Essa non è quindi un'as-

surda facoltà del bene e del male; essa è una cosa sola con la potenza, con la dignità dell'animo retto: mancare contro la legge morale vuol dire ricadere sotto il dominio dell'impulso, perdere la libertà morale. Noi diamo perciò ragione agli stoici che dicevano solo il saggio essere libero: per quanto anche nel saggio la libertà non sia mai perfetta. E a questo pensiero si sono accostati anche tutti coloro che hanno più o meno chiaramente contrapposto la libertà formale o libertà di indifferenza alla vera libertà che è consenso con la ragione; ed hanno veduto questa vera libertà nella subordinazione ad una legge, ad una forma, ad una personalità ideale: questa forma, questa personalità sono la ragione viva e presente nell'uomo. Anche gli scolastici hanno riconosciuto, nell'uomo stesso, questa libertà che coincide con la necessità ideale della ragione e l'hanno posta al disopra della libertà d'indifferenza. Dio e i beati posseggono la libertà, sebbene vogliano necessariamente ed immutabilmente il bene: ora la libertà del retto operare, che procede dal puro amore del bene, è una libertà che si accosta a questa libera necessità divina (1). La libertà morale è in fondo la stessa spontaneità della ragione: « *libertas est spontaneitas intelligentis: itaque quod spontaneum est in bruto vel alia substantia intellectus experte, id in homine vel in alia substantia intelligenti altius assurgit et liberum appellatur* » (2).

Naturalmente anche la libertà morale non esclude la concatenazione causale: l'atto morale si compie in virtù di un'azione dello stimolo sul complesso dei fattori costanti come qualunque altro atto umano. Ma concatenazione causale non vuol dire consecuzione meccanica: la necessità che si rivela nell'atto morale è la necessità ideale di una forma superiore, che non riceve la sua realtà dagli antecedenti, i quali ne costituiscono la materia, ma è anzi la rivelazione d'una realtà più alta, veramente autonoma. Ciò che in noi

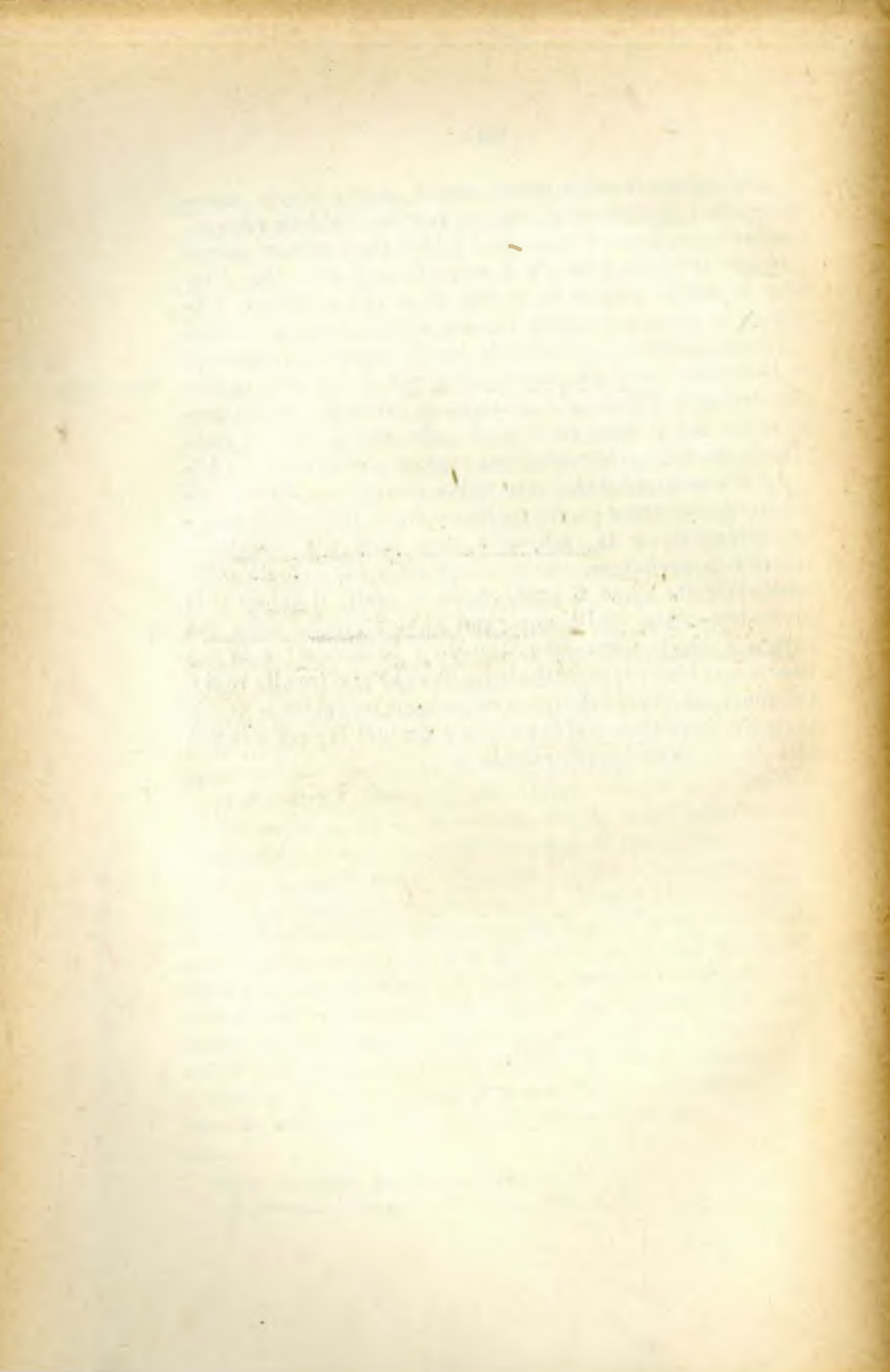
---

(1) Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, 1909, p. 100 ss.; Suarez, *Disput. metaph.*, I, 437.
(2) Leibniz, *Opera ed. Gerh.*, VII, 108.

dice « io » nel momento dell'atto morale è veramente l'essenza nostra più profonda, che non riceve la legge da altro ed agisce con la stessa libera necessità (s'intende con le debite differenze di grado) con cui agisce la perfetta natura divina. Perciò in un certo senso ha ragione Leibniz di distinguere la necessità fisica e la necessità morale, identificando con questa la libertà. Altra è infatti la necessità con cui lo stimolo determina un'azione impulsiva, altra la necessità con cui lo stimolo determina un atto morale. Anche qui si realizza causalmente una legge: ma una legge sempre uguale, che non è soltanto potenza sopra un caso singolo, bensì sopra tutti i casi possibili, che subordina a sè le circostanze, non sè ad esse. Perciò tanto più perfetta è nell'uomo la libertà morale, quanto più l'attività sua ha la regolarità e l'immutabilità di una legge: quanto meno importanza hanno per lui le vicende e gli stimoli esterni e quanto più sicura, uguale e costante è la disposizione che egli sa loro opporre. Veramente libero sarebbe l'uomo solo quando nulla più potesse alterare quest'ordine interiore: « *liberior est voluntas quae a rectitudine non peccandi declinari nequit, quam quae illam potest deserere* » (1). Perciò anche nella manifestazione esterna la libertà morale tende verso l'ordine, la regolarità, l'immutabilità. Questo era già stato osservato e notato come un paradosso da un acuto osservatore dei fenomeni sociali. « Quali che siano le circostanze in cui si trova, il saggio non si allontana che poco dallo stato medio in cui crede doversi restringere. Non è che presso gli uomini interamente abbandonati alla foga delle loro passioni che si vedono transizioni brusche... Un popolo che fosse costituito soltanto di saggi offrirebbe attualmente il ritorno più costante dei medesimi fatti. Questo può spiegare ciò che sembra a primo aspetto un paradosso e cioè che i fenomeni sociali influenzati dal libero arbitrio dell'uomo procedono, di anno in anno, con maggior regolarità che i fenomeni puramente influenzati dalle cause materiali e fortuite » (2).

---

(1) S. Anselmo, *De lib. arb.*, cap. I.
(2) Quételet, *Du système social*, 1848, p. 95.

Naturalmente nella realtà umana questa libertà immutabile, che è immedesimazione con la necessità della ragione, è soltanto un ideale: l'uomo deve lottare per essa ogni giorno e in questa liberazione sta il compito della sua vita. Laddove la libertà pratica ha contro di sè la tumultuaria attività degli impulsi e l'opera sua sta nel disciplinare e razionalizzare queste forze cieche, la libertà morale ha contro di sè la ragione asservita ancora all'impulso: con essa comincia veramente l'elezione volontaria, la decisione riflessamente voluta fra il bene ed il male: che non è, ben si comprende, elezione arbitraria d'una ragione indifferente, ma lotta ed affermazione d'una personalità morale non ancora saldamente costituita e perciò oscillante fra la razionalità schiava dell'impulso e la razionalità pura della vita morale. Il valore e la perfezione, che sono attribuiti alla volontà indifferente diretta verso il bene, sono in realtà il valore e la perfezione d'una realtà superiore che si rivela, nella sua necessità ideale, attraverso il senso e lo dissipa: e la sua libertà non è nell'apparente alternativa che si offre alla ragione, ma nella sua partecipazione sempre maggiore a quella necessità inflessibile del bene, che è per noi la vera e la più alta forma della libertà morale.

CAPITOLO SETTIMO

La libertà civile.

La libertà, sebbene raggiunga la sua realtà più perfetta nella libertà morale, si estende, come abbiamo veduto, attraverso tutti i gradi della vita: vi è una libertà della spontaneità che preannunzia già il valore della libertà vera e propria nella sfera stessa della vita organica. Il progresso nella libertà è liberazione da un limite, progresso nell'estensione e nella profondità della vita: perciò lo spirito guarda ai confini in cui era rinchiuso come ad un carcere: la libertà d'un tempo si converte in necessità, contro la quale bisogna lottare per salire sempre più in alto. La libertà pratica comprime la spontaneità della vita istintiva: dinanzi al fine suo, che la volontà si è imposto come legge, le tendenze naturali diventano impulsi, istinti che bisogna regolare e dirigere in un senso determinato: e questa dura disciplina, che lo spirito impone a sè stesso, è celebrata come libertà, perchè disvela una sfera di vita e di potenza che alla spontaneità istintiva è del tutto chiusa. Così la volontà morale imprime ulteriormente alla direzione della libertà pratica la sua forma: la potenza perde ogni valore di fronte alle sue leggi e il dominio che la ragione crede di conquistare sulle cose diventa una servitù che soltanto per la sua cecità non riconosce se stessa. Ma il prezzo di questa rinunzia è una nuova e più radicale liberazione dello spirito: essa riempie l'anima di un più alto senso di libertà e di forza, che conosce soltanto chi ha vinto in sè stesso il mondo.

La libertà non è dunque se non la spontaneità che accompagna ogni grado della vita: essa non fa che caratterizzare negativamente il contenuto di ciascuno di essi e, in quanto venga considerato positivamente come questo contenuto stesso nella sua spontanea esplicazione, si confonde con esso. La libertà morale per esempio non è che l'attività morale medesima considerata nella sua spontaneità: ma per converso, se noi vogliamo dare alla libertà morale un contenuto concreto, questo non può essere dato che dall'attività morale, la quale si converte così sotto questo punto di vista, nella libertà morale. In questo senso concreto ogni grado della libertà è, come tale, anche un grado della vita, una perfezione e da questo punto di vista un ideale e un dovere. Certamente questa parola si confonde per noi, nell'uso comune con il dovere morale: perchè ogni più alto grado della vita relega ogni grado inferiore nella sfera dei semplici fatti, che sono come il terreno sul quale esso sorge o la materia a cui esso deve dare una forma: perciò soltanto la vita e la libertà morale ci appariscono come un ideale e un dovere. Ma lo stesso dovere morale coinvolge in sè, limitandoli e regolandoli, (nelle virtù della forza e della giustizia) i valori e i doveri della spontaneità organica e della libertà pratica: così appariscono come un dovere, nei limiti della superiore volontà morale, la salute, la forza, l'energia del carattere, l'esercizio del proprio diritto: tutti sentiamo bene che l'ordine razionale della vita e la disciplina della volontà costituiscono, di fronte all'impulsività cieca ed incoerente, un ideale e un dovere, anche se non siano ancora indirizzati verso un fine morale.

La spontaneità di ogni grado della vita è quindi, rispetto alle attività inferiori, che esso riduce nella sua unità, un ideale, un dover essere: e, come tale, di fronte all'attività degli altri individui, che è con essa in contrasto, un diritto. Anche qui si deve osservare che questa parola è abitualmente riservata ad un grado particolare del diritto. Il diritto della forza, che preesiste ad ogni ordine giuridico, è il diritto corrispondente al valore della spontaneità organica: ed anche

quel diritto primitivo e rudimentale per cui — da un punto di vista morale — riconosciamo ad ogni creatura, che non ci offende, il sacro diritto alla vita, non è che il riconoscimento di questo valore originario. Ma l'unificazione di una molteplicità di volontà razionali in un ordine comune imposto ad esse dalla razionalità collettiva come un ordine obbiettivo di valori, respinge nell'ombra questo diritto originario come un semplice *jus naturae*, come un diritto « provvisorio », come uno stato incomposto e violento, che è solo antecedente e materia del vero e proprio diritto. Ed analogamente, sebbene vi sia un vero e proprio diritto morale, che insensibilmente si sovrappone all'ordine giuridico trasformandolo e negandone in parte il valore, che ha le sue sanzioni interiori e collega le volontà assai più stabilmente e profondamente che non la legge esterna, esso è ancora per noi soltanto, in quanto non universalmente riconosciuto e (interiormente) sanzionato, nè formulato in leggi precise, un ideale, un dovere, al quale non si adegua che assai lentamente ed imperfettamente il riconoscimento esteriore dello stesso come diritto.

Così, sebbene ad ogni grado della libertà corrisponda un grado del diritto, questo nome è generalmente riservato al diritto che assicura e realizza, nei rapporti interindividuali, la libertà pratica, che è l'estensione della libertà pratica a tutto il gruppo sociale, l'unificazione delle concorrenti attività secondo quel criterio medesimo — la forma razionale — che regola l'unificazione delle tendenze individuali nella libertà pratica. Come per questa, la sorgente sua è l'egoismo, ma l'egoismo diretto dalla ragione: la repressione che esso esercita sulle volontà riluttanti ha il suo fondamento nel valore superiore della ragione sull'istinto: ed ha la sua corrispondenza individuale nella coazione anche violenta (*si autem manus tua vel pes tuum scandalizat te, abscinde eum et proiice abs te.* Matt. 18, 8) che la volontà razionale esercita sui disordinati istinti. E, come nell'individuo, il progresso è verso il pieno consenso interiore di tutte le volontà subordinate con la volontà direttiva: l'ideale del

diritto è la perfetta coincidenza di questa con la libertà (pratica) di tutti i cittadini.

Come poi da questo consenso l'unità puramente giuridica (che non ha ancora in sè niente di morale nè d'immorale) progredisca verso l'unità morale, non è qui il caso di ricercare. Il principio di questa è già rudimentalmente nell'indistinta unità organica, dalla quale si svolge nelle forme dell'amore e della maternità: d'altra parte la complicata rete di rapporti in cui il diritto stringe la società suscita anche nuove e più profonde forme di unità interiore. Il padrone nella sua comunione di cure e di fatiche col servo penetra con simpatia nell'anima sua: e nel suo operare ha l'esempio del sacrificio e del disinteresse. Il servo alla sua volta nel suo lavoro apprende a spogliarsi del suo egoismo e comincia a intravedere il valore di una legge impersonale superiore. La lotta intrapresa per la comune salvezza apre anche agli animi più rozzi il valore della dedizione e della rinunzia: e la stessa oppressione violenta stringe fra loro gli umili in un sentimento di carità reciproca, nel quale comincia a risplendere l'ideale d'un regno invisibile della giustizia. Così si crea al disopra del mondo del diritto un regno della moralità, un ordine di valori ideali, il quale abbraccia non soltanto i rapporti ideali fra gli individui, ma anche il rapporto degli individui con le realtà ideali superiori e cioè l'intiera sfera della vita morale e religiosa. Anche quest'ordine, che stringe l'umanità intiera nella unità della chiesa ideale, ha le sue esigenze, cioè il suo diritto; che non è, ben s'intende, da assimilarsi allo stretto diritto, ma è ugualmente una legislazione universale, che si impone gradualmente, con altri mezzi ed in un altro piano, a tutti gli spiriti. Come un diritto superiore allo stretto diritto, esso esercita su di questo un'azione limitatrice e formatrice: penetra le leggi giuridiche di un altro spirito, le riveste d'un nuovo carattere, condanna ciò che trova in esse d'irriducibile preparandone lentamente la disparizione e ne estende per contro il campo in conformità delle nuove esigenze della coscienza morale. Sorge per questa via, in opposizione allo stretto diritto, un vero diritto

morale, che non è soltanto coordinazione razionale delle volontà egoistiche, in quanto esse hanno la volontà e la forza di affermare nell'ordine obbiettivo il loro diritto subbiettivo: ma è riconoscimento del diritto originario a tutte le volontà, che rivelino anche solo un inizio ed una possibilità di una comunione morale, sostituzione progressiva all'ordine della forza del regno dell'equità e della carità universale.

In questa subordinazione rispettiva dei gradi diversi della libertà e del corrispondente diritto hanno l'origine loro i problemi più ardenti della filosofia politica: i quali non fanno in fondo che formulare le incertezze, le opposizioni e le lotte, attraverso le quali l'umanità confusamente aspira verso un ordine morale. Questi problemi sono di due ordini: e cioè riflettono in primo luogo il rapporto del diritto vero e proprio con le spontaneità individuali, sopra le quali si costituisce; in secondo luogo il rapporto del diritto con le forme superiori di libertà e di diritto, delle quali esso è semplicemente la condizione e lo strumento.

Il primo ordine di problemi tocca direttamente la questione capitale del fondamento ideale del diritto. Dove risiede in ultima analisi il diritto? Nella molteplicità delle spontaneità individuali, che ad esso si subordinano o nell'unità razionale, che ad esse s'impone e visibilmente s'incarna nella minoranza dominatrice? Le teorie più diverse si distinguono qui abbastanza chiaramente in due gruppi. Le teorie, che diremo individualistiche, pongono l'origine del diritto nel singolo: lo stabilimento d'un ordine giuridico ha per fine soltanto la possibiltà della coesistenza pacifica degli individui e delle loro volontà egocentriche. Lo stato non è in fondo che una specie di male necessario che deve essere ristretto nei minori limiti possibili: l'ideale suo, anzi, è di rendersi per ultimo inutile e cioè di rendere possibile una società di individui pacificamente conviventi senza alcuna coazione reciproca. Tutti gli individui umani, in quanto tali (e perciò in condizioni di universale eguaglianza), posseggono un diritto originario alla libertà della loro esplicazione

in ogni senso entro i limiti imposti dalla libertà altrui: la facoltà di stabilire questi limiti (e cioè di stabilire un ordinamento politico e giuridico) può essere trasferita, per via di mandato, in una minoranza a ciò eletta: ma sopra di essa sta sempre l'inalienabile diritto dei singoli, fuori dei quali non vi ha vero diritto. Questa è la teoria che sta a fondamento delle varie forme di liberalismo politico — dall'anarchismo (teorico) al liberalismo razionalistico di E. Kant, il quale pone bensì come soggetto del diritto le personalità morali, ma considera le personalità singole come isolate fra loro e le tratta non altrimenti che le semplici individualità fisiche.

Le teorie, che diremo collettivistiche, pongono invece il fondamento del diritto nell'unità dello stato, considerandolo idealmente come la volontà universale che si sovrappone alle volontà particolari (Hegel), o come la classe privilegiata che possiede ed esercita il potere per una specie di tradizione storica che ne costituisce il diritto (v. Haller). Il diritto accompagna quindi questa volontà universale fino dalle sue forme più originarie e rudimentali: vi è una specie di diritto eroico, per cui la violenza, che soffoca le violenze incomposte e stabilisce un ordine, ha in sè qualche cosa di salutare e di ideale (1). Lo stato è prima dell'individuo come il tutto è prima della parte: la sua volontà generale obbiettiva esprime la più profonda realtà e verità delle volontà particolari e perciò ne costituisce anche la reale libertà. La realtà vera non è il singolo, ma lo spirito umano nella sua unità: la perfezione e la libertà dell'individuo stanno nell'essere una cosa sola con questa volontà sostanziale universale che costituisce in sè il diritto e che nello stato crea a se stessa l'oggettivazione della sua vita. Il vero sistema dei doveri (e perciò dei diritti) è quindi il sistema delle istituzioni statali: che sono doveri solo per la soggettività vuota o traviata, ma per la coscienza morale sono una liberazione, un sistema di libertà.

---

(1) HEGEL, *Grundl. d. Philos. d. Rechts*, § 93 nota.

Non appartiene alla trattazione presente l'entrare in una discussione minuta di queste teorie: il compito nostro è solo quello di determinare il vero posto che spetta nell'ordine e nei gradi della libertà umana alla libertà civile. La teoria liberale, quando pone a fondamento del diritto la personalità morale, abbandona in realtà le sue premesse individualistiche: perchè la personalità morale è inseparabile dal concetto d'una coscienza morale collettiva, per cui soltanto le virtù morali hanno un senso: ed anche i diritti morali della personalità al rispetto del suo substrato fisico, della sua dignità, etc. valgono soltanto in quanto essa è lo strumento di attività morali, che trascendono l'individuo. « Il concetto di personalità presuppone una pluralità d'uomini che stiano in costante relazione fra loro, garantita mediante uno stabile ordinamento giuridico... La personalità singola non costituisce pertanto il fondamento, ma il risultato della società giuridica » (1). Quando invece la teoria liberale pone, con maggior coerenza, l'individuo nella sua singolarità come base di diritto, questo non può essere che il diritto dell'individualità sensibile, il diritto della spontaneità originaria (il diritto provvisorio), che giustamente è messo in rilievo come il diritto primo ed originario: ma che per sè non è che la materia del diritto vero e proprio, di quel diritto, che per primo introduce in essa, per mezzo di norme universali, un ordine razionale. Quindi anche nella pratica è un ottimismo ben ingiustificato il credere che dal semplice assembramento e dal conflitto di queste volontà naturali debba sorgere infallibilmente un ordine razionale. Certo può darsi che per una specie di processo naturale gli interessi e gli egoismi particolari si compongano spontaneamente in un felice equilibrio: ma questa è anche più spesso la via che per l'immoderato svolgersi degli egoismi conduce alla rovina. Ciò è visibile singolarmente nel campo economico con i risultati che dà nella pratica la superstizione degli economisti per il rispetto assoluto dei naturali conflitti economici. Ma anche nel campo

---

(1) Jellinek, *Teoria dei diritti pubblici subbiettivi*, tr. it., p. 32.

politico, quando non sia già presente negli spiriti una volontà razionale comune (ciò che presuppone un alto grado di educazione politica), il suffragio universale e il parlamentarismo non conducono che alla formazione di oligarchie, cioè ad una larvata forma di servitù. « Il sistema rappresentativo (dice giustamente E. v. Hartmann) non garantisce per sè affatto la libertà politica se non sotto due condizioni: 1.° che le elezioni portino alla luce la vera volontà collettiva; 2.° che gli eletti esercitino con disinteresse il loro mandato e non lo sfruttino per i loro fini personali o per gli interessi d'una casta di professionisti della politica » (1). E' la naturale decadenza delle aristocrazie che induce negli uomini l'illusione che ognuno porti con sè una specie di bontà e saggezza naturale, per cui sia capace di reggersi da sè, anzi ne abbia il diritto. Ma in tal caso avviene quello che è sempre accaduto quando la moltitudine ha potuto mettersi al posto di quei pochi che rappresentano la ragione e l'autorità dello stato: « che i molti hanno sollevato la moltitudine dei desideri alla dignità d'un volere presuntamente meritevole di ogni rispetto » (Labriola); e così hanno necessariamente condotto alla lotta degli individui e delle classi ed alla rovina di quella stessa libertà, che essi credevano di aver conquistato. La libertà dello stato di natura non è che una rudimentale libertà, la quale, di fronte alla libertà giuridica, appare servitù: il passaggio dalla spontaneità di natura all'ordine assicurato dalle leggi è anche progresso nella libertà. La radice prima del diritto sta quindi bensì nella spontaneità individuale: ma il diritto vero e proprio è condizionato dalla trasformazione di queste spontaneità in personalità razionali: il fondamento suo è nell'unità, che per opera di queste si costituisce. Si comprende perciò come la costituzione di un regno del diritto, fuori del quale non vi è vera libertà, sia un ideale che presuppone un alto senso del valore della personalità e della legge, cioè la costituzione d'una vera unità spirituale: unità che alla sua volta non è

---

(1) V. Hartmann, *Das sittliche Bewusstsein*, 1886, p. 310.

possibile se non per il rispetto scrupoloso della legge e delle personalità singole. Il vago desiderio di libertà che agita spesso le moltitudini non è il più delle volte che un desiderio di mutare servitù: la libertà vera è per esse un compito troppo arduo, dal quale esse rifuggono per riposare nell'asservimento al costume ed alle convenzioni sociali e nell'adorazione del successo e della forza. Per questo il dispotismo è ancora la forma naturale delle società: e la libertà un'eccezione, prodotto di circostanze storiche straordinariamente favorevoli.

Però non è senz'altro accettabile anche la teoria opposta: che cioè la libertà consista nella perfetta subordinazione alla volontà generale incarnata nello stato. Sebbene lo stato rappresenti una ragione impersonale e collettiva, esso non è che la razionalità della vita inferiore, che sola è disciplinata dal diritto. Tutto ciò che costituisce propriamente la vita dello spirito trascende l'orizzonte e la capacità dello stato. Perciò voler porre come limite ed essenza ideale della libertà la immedesimazione con la volontà collettiva dello stato è un voler proporre all'umanità l'ideale sociale delle formiche o delle termiti, un trasformare lo stato in una collettività di servitori senza personalità e senza volontà. A che allora tutto questo meccanismo colossale, che non ha altro compito se non di difendere e di nutrire i suoi servi: i quali alla loro volta non hanno altro fine che di piegarsi in tutte le loro attività allo stato e di sacrificarsi per esso? Tutto questo rappresenterebbe teoricamente solo un grande circolo vizioso senza senso: se praticamente non ricevesse un senso dall'egoismo dei dominatori, al quale veramente tutto questo meccanismo viene rivolto. Se inoltre lo stato e il suo utile sono il criterio della moralità e del diritto, morale e legittimo diventa tutto ciò che serve allo stato: la « ragion di stato » (o almeno ciò che per essa è dato) giustifica ogni cosa, anche il delitto. Ora vi sono anche nella più umile coscienza morale valori e leggi incomparabilmente superiori ad ogni egoismo di stato: leggi che reggono, come una invisibile nemesi storica, gli stessi destini della storia: perchè

esse sono, in fondo, la sola e vera ragion d'essere degli stati. Tolta questa ragion d'essere, non rimane allo stato altro fondamento che la violenza del momento: ed in realtà queste teorie sono in generale soltanto la giustificazione d'uno stato di cose illegittimo e violento. Ma la pura forza è una ben povera garanzia della stabilità d'uno stato: ciò che tiene insieme gli animi non è la forza, ma quel senso interiore di tranquillità e di fiducia, che danno il rispetto delle volontà particolari legittime e il rispetto scrupoloso della legge. È questo senso interiore di dedizione e di fiducia che costituisce il sentimento patriottico: il quale non è, come ben avverte Hegel, niente di rumoroso e di straordinario, ma è la disposizione costante nei rapporti quotidiani della vita a vedere nella volontà e nell'interesse generale il fondamento e la tutela sicura della volontà e dell'interesse proprio. Se per lo stato e per il diritto è condizione essenziale l'unità delle volontà razionali in una volontà collettiva, non è meno essenziale che l'unità e l'universalità di questa coincidano, senza annullarle, con le volontà particolari: l'unità della volontà universale non risulta da un'uniformità imposta, che comprima tutti gli individui in un solo modello, ma anzi risulta dall'armonia di infinite particolarità indipendenti: e quanto più lo stato è solido e razionalmente organizzato, tanto più esso concede libero svolgimento alle attitudini particolari, alle tendenze ed agli interessi spirituali più diversi. Perchè il regno della ragione non è una rete di relazioni astratte, in cui il diritto primitivo dell'individualità vada perduto. Il regno della ragione è un consenso di personalità razionali: e il nucleo della personalità razionale è sempre l'individualità sensibile con la sua spontaneità. Perciò il regno della ragione assicura ad ogni individuo il massimo della sua libertà naturale: ed i limiti, che esso gli impone, non sono in fondo se non i limiti che a sè dovrebbe imporre, nel suo medesimo interesse, la volontà razionale dell'agente. Può una ferrea disciplina essere temporaneamente un'educazione della volontà e possono la tirannide e la stessa servitù essere un beneficio per popoli non maturi alla vera libertà: nè in

questo caso si fa loro alcuno torto, perchè « chi non ha il coraggio di esporre la propria vita per difendere la sua libertà merita di essere schiavo » (1). Ma quando la disciplina è fatta fine e sostanza a sè, essa vuol dire servitù e degradazione. L'asservimento tirannico non impone solo alla coscienza le volontà altrui, ma fa sì che esse diventino le nostre volontà col far di esse le condizioni indeclinabili dei nostri fini più inseparabili da noi: quindi col far sì che anche noi le vogliamo, sebbene le sentiamo incompatibili con la dignità dell'animo nostro. Per questa via la tirannide è sempre anche educazione di servi e di ribelli, non di uomini liberi, corruzione morale, preparazione sicura di rovine irreparabili.

La volontà generale, che si afferma nel diritto, piuttosto che la sostanzialità delle volontà particolari che in essa verrebbero sommerse ed annichilite, deve essere considerata quindi come la loro forma razionale: come la libertà pratica è la forma razionale delle spontaneità istintive nella coscienza individuale, così il diritto vero e proprio è la forma razionale delle spontaneità istintive nella coscienza collettiva. La libertà civile è quindi la stessa libertà pratica dell'individuo considerata nella sua coordinazione con la libertà pratica della collettività: e da essa sono inseparabili tanto la spontaneità individuale, che della libertà pratica è la materia, quanto la forma razionale, che questa riceve nell'unità collettiva del diritto e dello stato. Essa non ha ancora in sè nulla di morale, se non in quanto le volontà morali si facciano valere nella spontaneità individuale: il diritto, anche quando sanziona una volontà universale di carattere morale, considera in essa esclusivamente il carattere dell'universalità. Essa è la spontaneità perfettamente razionalizzata nel conflitto interindividuale delle volontà: e se, come spontaneità, deve subordinarsi alla forma razionale come ad un'esigenza superiore, come volontà razionale riconosce in questa la propria volontà e il proprio diritto. La costitu-

(1) Hegel, *Enciclopedia,* III, p. 282.

zione di un popolo è tanto più perfetta quanto più perfetta è questa compenetrazione dell'unità formale con le volontà individuali: cioè quanto maggiore è la libertà civile dei cittadini. Ogni popolo crea naturalmente a sè dalle profondità della sua anima la sua costituzione: quindi ogni popolo ha quel grado di libertà civile che corrisponde al suo spirito. La dogmatica del diritto, riflettendo su questo processo, ne mette in luce la costituzione ideale: il compito suo è di mostrare per quali vie e per mezzo di quali istituzioni sia possibile raggiungere la massima unità razionale (che è unità per mezzo del consenso in principii generali) di tutte le volontà individuali. La libertà politica non è che il momento primo ed essenziale della libertà civile, che fissa le condizioni e le istituzioni, per le quali è assicurata, nella sua totalità, la libertà civile. La libertà di associazione e la libertà di stampa, che sono generalmente (ed a torto) considerate come inerenti all'individuo, sono in realtà elementi e problemi della libertà politica: perchè il diritto di associazione e il diritto della stampa sono coefficienti essenziali della costituzione politica.

Il secondo ordine di problemi riflette, come si è detto, il rapporto dello stretto diritto e dello stato, che lo incarna, con le forme ideali della vita, la moralità, la scienza, la religione, che costituiscono nel loro complesso una sfera superiore di unità e di perfezione ed alle quali corrisponde una forma superiore di libertà: la libertà morale. La quale libertà si converte in un diritto specifico: diritto di natura diversa dallo stretto diritto, che non ha come questo, il suo fondamento nei codici e nelle loro sanzioni e che tuttavia dello stretto diritto è la ragion d'essere ed allo stesso si sovrappone come un principio che, senza inserirsi in esso, lo dirige e lo orienta. Queste libertà ideali non sono quindi attributi dell'individualità naturale — come p. es. il diritto di vivere — e nemmeno possono venir comprese tra le libertà civili e, come tali essere subordinate alla volontà suprema dello stato. Lo stato è in riguardo ad esse nel rapporto di mezzo col fine, di materia con la forma: se la funzione essen-

ziale dello stato è l'organizzazione della sua unità per la difesa contro ogni attentato esterno ed interno alla sua unità e sovranità, questo non è fine a sè: lo stato non è veramente un Dio sulla terra! Il fine suo è l'esplicazione della vita culturale, lo svolgimento libero di tutte le attività superiori. Lo stato può naturalmente intervenire nelle manifestazioni culturali esteriori, in quanto esse si inseriscono nella sua sfera d'azione (p. es. con l'insegnamento, il culto religioso, ecc.): è naturale che in uno stato civile non potrebbe venir tollerata una religione praticante la prostituzione sacra od i sacrifizi umani. Ma nella sfera puramente ideale lo stato non deve nè professare nè imporre alcun indirizzo, perchè questo non è più il suo compito: esso deve limitarsi a sostenere, proteggere, e se occorre, difendere contro la persecuzione intollerante (che in fondo è attentato alla sovranità dello stato) ogni libera manifestazione culturale dello spirito.

Questa posizione reciproca del diritto (come sintesi della libertà civile) e delle libertà ideali in nessuna parte si concreta così visibilmente come nel tanto discusso e in tanti sensi controverso rapporto dello stato con la religione. È chiaro, da quanto precede, che la religione non può essere considerata soltanto come cosa del tutto personale. La religione è ben altro! Essa fonda una società ideale, la chiesa, la cui unità è più universale e profonda di quella dello stato: essa è interiormente il mezzo più potente di cultura e di unità spirituale ed anche esteriormente l'azione sua si incrocia sotto più d'un aspetto con quella dello stato. Come può dunque lo stato mantenersi indifferente di fronte alla religione? « È una pazza idea (dice Hegel) credere di poter assegnare allo stato ed alla religione un dominio separato nell'opinione che la loro diversità se ne stia più pacificamente e non scoppî in contrasti ed in lotte » (1). Anche la religione in questo modo è compromessa: se è un'attività puramente individuale, perchè lo stato non deve poterla do-

(1) Hegel, *Enciclopedia*, § 552.

minare e regolare come fa di tutte le attività che hanno nell'individuo il loro centro essenziale? D'altra parte non è possibile nemmeno l'identificazione della religione con lo stato: anche Hegel, così incline a divinizzare lo stato, pur considerando la religione come identica in fondo con il fondamento spirituale dello stato (1), riconosce che, almeno idealmente, lo stato è subordinato alla religione: « poichè la religione è la coscienza della verità assoluta, ciò che deve valere come diritto e giustizia, come dovere e legge, cioè come vero nel mondo delle volontà libere, può valere solo in quanto ha parte in quella verità, è assunto sotto di essa e segue da essa » (2). Questo non vuol dire certo che lo stato debba subordinarsi alla chiesa: lo stato ha, nella sua sfera, una sovranità assoluta. Questo vuol dire che esso deve vedere nella vita religiosa una verità superiore, da cui può attendere un'opera indiretta di illuminazione e di direzione: quindi una sfera di attività che esso deve favorire e difendere, senza arrogarsi di voler pesare su di essa con le sue decisioni. In questo senso ha ragione Hegel quando insegna lo stato poter giustamente esigere che ogni cittadino debba appartenere ad una comunità religiosa (3).

Anzi, poichè in concreto non è raro che, mentre lo stato si è elevato ad un grado di razionalità, che è qualche cosa d'inconsapevolmente filosofico, la religione si presenti come una credenza superstiziosa ed intollerante, il dovere dello stato è allora di proteggere la religione contro la religione stessa con l'assicurarne la libertà. Le religioni mitiche, legate ai loro simboli, sono generalmente nemiche della libertà spirituale: e ciò, si comprende, non per ragioni ideali soltanto. Se lo stato si piega a questa loro esigenza, abbiamo allora uno stato terribile di servitù spirituale, che naturalmente finisce per essere funesto e alla religione e in primo luogo anche allo stato. « Questi governi

---

(1) HEGEL, *Vorles. üb. die Philos. d. Geschichte*, ed. Lasson., I,

(2) HEGEL, *Enciclopedia*, § 552.

(3) HEGEL, *Grundl. d. Philos. d. Rechts*, § 270.

(dice Hegel parlando dei governi che si fondano sulla servitù dello spirito) non sanno d'avere in sè, nel fanatismo, la forza più terribile, che non prorompe come nemica contro di essi solo finchè e sotto condizione che essi restino legati alla servitù dell'ingiustizia e dell'immoralità » (1). È una pericolosa illusione per lo stato il credere di poter servirsi della religione come d'uno strumento; per la coscienza religiosa la legislazione dello stato è sempre qualche cosa di esteriore e di profano, che essa non potrà mai anteporre alla chiesa ed alle sue volontà. Lo stato, in luogo di asservire, finisce per essere asservito: e poichè la servitù spirituale ha contro di sè le aspirazioni più elevate dello spirito e le forze della ragione e della cultura, così la chiesa finisce per mandare in rovina lo stato di cui era l'appoggio.

L'unico punto nel quale lo stato non solo può, ma deve efficacemente controllare e subordinare alle sue leggi la religione è quello delle sue estrinsecazioni materiali. La religione non è solo contemplazione: come chiesa, ha bisogno di possedimenti, di templi, di funzionari che costituiscono, come gli altri, una corporazione; e per l'insegnamento e la direzione spirituale può inserirsi efficacemente nella vita politica dello stato. Essa anzi tende inevitabilmente a costituire uno stato nello stato: di più d'un'organizzazione religiosa si può chiedere se in essa prevalga l'aspetto religioso o il politico. La difesa, contro queste usurpazioni dei suoi sacri diritti, è per lo stato un imperioso dovere tanto quanto la difesa contro i suoi nemici esterni. Le dottrine che insegnano l'intolleranza e la supremazia della chiesa nello stato non sono in fondo meno ostili ed esiziali allo stato di quelle che tendono esplicitamente al suo totale sovvertimento.

---

(1) HEGEL, *Enciclopedia*, § 552.

CAPITOLO OTTAVO

La responsabilità.

Col concetto di libertà morale è strettamente connesso quello di responsabilità: la preoccupazione di salvare contro la concezione fatalistica di una necessità assoluta delle azioni umane, i concetti della responsabilità, del merito e della pena, ha costituito sempre uno degli argomenti più validi in pro della libertà di indifferenza, mentre dall'altro lato da parte del determinismo si è sempre insistito sulla considerazione che i premi, le pene, l'educazione, e in genere tutti i mezzi con i quali si tenta di agire sulla altrui condotta non avrebbero senso alcuno senza un'azione causale necessitante dei motivi. Importa quindi vedere come ed in qual senso l'essere libero debba anche dirsi responsabile: come la responsabilità si accordi con la determinazione dell'agire; e come si debba in questo caso intendere quel senso del « dover essere altro », che è inseparabile dal concetto della responsabilità.

Anzitutto bisogna distinguere la responsabilità morale dalla semplice responsabilità giuridica, che è un fatto complesso, risultante dalla sovrapposizione di molteplici e diversi elementi e che non ha con la questione presente che un rapporto molto indiretto. Un punto è fuori di dubbio: che la responsabilità giuridica non dipende affatto dall'aver potuto fare o non fare: anche i giuristi oggi quasi unanimemente riconoscono la questione della libertà come

assolutamente irrilevante per il diritto penale, anzi meglio come un problema che per il giudice è provvisoriamente deciso nel senso del determinismo — senza che con ciò si voglia pregiudicare la questione metafisica (1). I collegi giudicanti condannano il colpevole non perchè avrebbe potuto fare altrimenti (che anzi, se l'atto fosse una manifestazione contingente della personalità, mancherebbe ogni motivo di colpire questa con la pena), ma perchè l'atto suo è causalmente connesso con una certa personalità, alla quale l'atto può venir ricondotto e sulla quale si intende di agire con la pena. Nell'esame della responsabilità il giudice non indaga affatto se il reo possedesse al momento decisivo la facoltà di fare o di non fare: egli cerca di risalire dall'atto alla personalità agente per determinarne la natura e il valore e per proporzionare a questo giudizio la reazione sociale.

Questa reazione è anzitutto, come sostituzione sociale alla vendetta privata, reazione difensiva e repressiva: un aspetto che la scienza attuale del diritto inclina a mettere, troppo unilateralmente, in rilievo. Secondo F. v. Liszt la pena non è che una semplice reazione sociale contro il delitto, regolata secondo le esigenze della conservazione sociale (2). Egli considera il delitto come il prodotto necessario della natura particolare del delinquente e degli innumerevoli fattori sociali alla cui influenza egli è soggetto nel momento dell'azione. Esso deve in primo luogo venir combattuto con un'azione preventiva; in secondo luogo con un'azione punitiva che freni, con la paura della sanzione, i delinquenti occasionali, migliori i delinquenti abituali ancora capaci di correggersi e metta nell'incapacità di nuocere, per il maggior tempo possibile, i delinquenti abituali incorreggibili. Lo stato deve mirare direttamente a questi fini ed escludere dall'arsenale delle pene tutto ciò che ad essi direttamente non serve (p. es. la privazione della libertà per

---

(1) Joël, *Der freie Wille*, p. 97 ss.

(2) V. Liszt, *Die strafrechtliche Zurechnungsfähigkeit* (*Dritter intern. Kongress f. Psychologie*), München, 1897, 40 ss.

breve tempo) (1). Non vi è quindi più alcuna differenza essenziale tra il pazzo e il delinquente incorreggibile: il reclusorio e il manicomio si avvicinano sempre più anche nella disciplina e nei metodi di cura: la distinzione loro ha il suo fondamento, più che in altro, nelle esigenze della concezione tradizionale che è bene, per ora, rispettare. La responsabilità è soltanto la normalità della costituzione, per cui essa è accessibile ai metodi che agiscono normalmente sull'uomo moralmente sano, ma non conferisce alcun valore morale all'atto: un delinquente responsabile si corregge con la pena come un fiume si contiene con le dighe: muta il mezzo da opporsi, ma il carattere del fatto è sempre lo stesso. Anche il Simmel deriva la responsabilità dall'azione difensiva: quando l'uomo è normalmente costituito, la reazione sociale normale (cioè per mezzi razionali) agisce in lui efficacemente e muta la sua condotta futura: allora noi diciamo che l'uomo è libero. « Il colpevole è punito perchè è utile punirlo: la libertà, da cui è fatta dipendere la pena, non è che quella costituzione sua, la quale permette che la pena sia efficace e perciò utile ». In questo senso possiamo dire allora che l'uomo è razionale: perchè la razionalità è appunto la direzione secondo motivi costanti e comuni all'umanità e l'eliminazione degli impulsi soggettivi che turbano la normalità dell'agire. La possibilità di agire altrimenti deve essere proiettata nel futuro: il colpevole è libero quando prevediamo che, in seguito appunto alla pena, potrà agire altrimenti (2). — La conseguenza estrema di questa concezione puramente naturalistica è l'eliminazione di ogni valutazione ideale e morale della pena. Le parole « colpa, responsabilità, pena », etc. vengono conservate soltanto per una specie di pia menzogna, come un linguaggio comodo che nasconde una secolare illusione: illusione che non è possibile sradicare in un attimo e che perciò è teoreticamente con-

---

(1) SOMMER, *Psicologia criminale e psicopatologia penale*, tr. it., 1908, 259 ss.

(2) SIMMEL, *Einl. in die Moralwissenschaft*, 1904, II, p. 212 ss.

servata come un'espressione comoda e tradizionale di processi causalmente necessarî, come tutti i processi della natura, che non hanno in realtà nulla da vedere con queste valutazioni. Il sentimento della responsabilità, dice P. Rée, è un sentimento destinato a sparire non appena l'umanità venga a vedere chiaramente la necessaria determinazione del suo agire (1).

Questa teoria ha messo giustamente in luce, contro le dottrine antiche, un aspetto essenziale della pena: e questo ne spiega la salutare influenza pratica. Nelle età di barbarie la responsabilità legale non esprime che l'esigenza della vendetta o della difesa sociale: ma anche nelle società civili rimane sempre qualche cosa che ci rinvia a questo elemento primitivo. La pena capitale collettiva che, secondo il diritto greco antico e secondo il diritto cinese, colpisce, in certi casi, tutta la famiglia, è una vendetta ed anche una difesa sociale, che mira all'estinzione della famiglia del colpevole. Nella legge di Lynch trova soddisfazione (più che l'indignazione morale) l'istintivo desiderio di vendetta che, quando si crede deluso, si fa strada con la crudele giustizia di popolo. Le sanzioni postume contro i cadaveri, vigenti nella penalità dei secoli scorsi, non potevano avere altro senso che d'una vendetta postuma e d'una pena esemplare nel caso di misfatti che non si potevano colpire altrimenti (come il suicidio) (2). Considerata unicamente sotto questo aspetto, come funzione protettiva d'un gruppo sociale, la pena è la reazione naturale di questo gruppo contro le forze dissolvitrici ed ha la sua ragione negli effetti naturali della reazione stessa: in questo senso non ha nulla che sia in contrasto con la determinazione degli atti umani. Come si elimina un animale malefico, così si eliminano, rinchiudendoli nelle carceri, i malfattori incorreggibili per assicurare la società contro le loro volontà malvagie e per evitare la diffusione del contagio morale. La non imputabilità giuri-

---

(1) P. Rée, *Die Illusion der Willensfreiheit*, 1885, p. 42 ss.
(2) Fauconnet, *La responsabilité*, 1920, p. 43 ss.

dica dell'individuo contro cui la società esercita la sua repressione, non toglie la necessità di questa: soltanto può consigliare che la repressione venga esercitata con spirito di carità senza aggravamenti inutili. Questo elemento difensivo giustifica in molti casi la reazione sociale, anche nel caso di assenza di una vera responsabilità: per quanto col mitigarsi dei costumi essa tenda sempre più a spogliarsi, in questo caso, del carattere di pena. Ciò si verifica per esempio nel caso dei delitti politici, nei quali l'agente crede per lo più di compiere un sacro dovere e può realmente compiere un atto meritorio. Si può dire che in tali casi non sia dovuta alcuna pena? In tal caso Ravaillac sarebbe stato punito ingiustamente. Ma come si può dire che sia dovuta una pena quando vediamo seguire al capestro la glorificazione? Si comprende perciò come in questi casi il carattere di difesa sociale tenda a separare da sè sempre più quello di responsabilità morale e per conseguenza la pena assuma gradatamente l'aspetto di una misura di sicurezza statale e sociale, senza alcuna nota infamante: tale per es. la detenzione d'un pretendente o d'un agitatore pericoloso. L'assimilazione di queste misure di sicurezza alle vere pene ha un carattere barbarico.

D'altra parte però sarebbe un grave errore fare consistere la pena soltanto nell'esigenza della difesa sociale. Nessuno considererà come una pena la detenzione, in luogo sicuro, dei maniaci pericolosi. Inoltre questo criterio condurrebbe a conseguenze ben singolari. Una colpa dovuta a leggerezza dovrebbe essere punita quanto i più gravi delitti, perchè la leggerezza può essere socialmente altrettanto pericolosa. Non è il carattere antisociale che costituisce il delitto: vi sono delitti che non sono antisociali, vi sono atti antisociali che non sono delitti. E quali feroci ingiustizie non si verrebbe a coonestare con questa definizione! Essa trasferisce la distinzione del giusto e dell'ingiusto dal regno impersonale della ragione nella sfera delle passioni e delle lotte sociali, giustifica tutte le persecuzioni dovute all'ignoranza ed al livore di parte: quale criterio obbiettivo resta

allora per decidere fra ciò che è e ciò che non è antisociale? In qualunque caso del resto, dinanzi ad un colpevole, noi proviamo un sentimento profondamente diverso da quello che proviamo dinanzi ad un essere nocivo e pronunziamo una condanna nella quale entrano anche altri elementi, di ben altro valore. E nella coscienza stessa del colpevole pentito vi è un senso interiore di « aver meritato la pena », di desiderio della pena come riconciliazione con se stesso, che ci rinvia a qualche cosa di assai più profondo che non la vendetta o la difesa sociale.

Il concetto della pena come semplice reazione sociale è una concezione naturalistica che pone come valore supremo la vita della società in quanto organismo naturale: il fine del diritto invece è l'ordine razionale delle volontà: il delitto ci offende sopratutto in quanto offende il nostro senso di giustizia e nel nostro sentimento di riprovazione verso il colpevole vi è una distinzione di valore. Con le cose inanimate noi sappiamo di non avere stretto alcun vincolo spirituale: e lo stesso deve dirsi dei pazzi e di tutti quelli che giudichiamo irresponsabili. Ma con il colpevole, noi abbiamo stretto un patto, noi gli abbiamo riconosciuto i diritti e la dignità d'una personalità razionale: l'atteggiamento, in cui noi ci troviamo di fronte ad esso, è perciò radicalmente altro da quello che viene adottato contro ogni altra attività ostile all'unità sociale, ma non partecipe della ragione. Il giudizio di responsabilità non è un semplice giudizio di convenienza dell'atto compiuto da un soggetto razionale con gli interessi sociali, ma è un giudizio circa il valore dell'individuo come membro d'una comunione razionale: ed anche quando noi lo escludiamo da questa comunità e lo condanniamo ad essere posto in condizione di non nuocere, noi pronunziamo ancora un giudizio di valore: giudizio contro una razionalità corrotta e deviata in nome del valore dell'unità razionale della società giuridica. La responsabilità giuridica non è quindi il semplice rapporto d'una volontà razionalmente costituita con le esigenze di fatto della conservazione sociale: essa procede dal fatto dell'unione degli individui in

una comunione spirituale, le cui leggi diventano le leggi dell'individuo, i criteri in base ai quali la sua attività è giudicata e i motivi per mezzo dei quali si tenta di ristabilire la comunione quando l'individuo è ad essa venuto meno (1). Sotto questo rapporto vi è pertanto nella pena qualche cosa di più che una semplice reazione fisica: vi è il riconoscimento del valore dell'unità sociale a cui l'attività ostile viene sacrificata. Anche quando la specie umana distrugge una specie di fiere, noi vi vediamo qualche cosa di più che una lotta fra due specie ostili: il sacrifizio ci appare legittimo, in quanto è il sacrifizio di una semplice attività bruta ad una volontà razionale. Quando Serse fece flagellare l'Ellesponto colpevole di aver distrutto il ponte, sul quale doveva tragittare il suo esercito, l'atto suo esprimeva la legittimità della dipendenza delle forze naturali dalla volontà umana: la follia era nell'impotenza, nell'incongruità di applicare ad una forza incoercibile un mezzo destinato a piegare le volontà umane. Il concetto della responsabilità implica sempre un rapporto che fra due soggetti razionali: responsabile può essere soltanto un essere partecipe della ragione e fondamento di questa responsabilità può essere soltanto il valore d'un'unità spirituale superiore. Anche nel padre che castiga il figlio, dice Wundt, s'incarna lo spirito collettivo della famiglia (2).

All'elemento giuridico s'aggiunge poi più tardi — e tanto più intensamente quanto più avanzata è la civiltà — l'elemento morale: in quanto allo stesso ordine giuridico è riconosciuto un valore morale, ogni atto lesivo di quest'ordine riceve, per questo riflesso, il carattere d'un'imputazione morale. Il giudizio morale si estrinseca variamente nella società per mezzo di varie forme di sanzione sociale (l'onore sociale etc.): ma entra come elemento anche nella pena giuridica. Dal punto di vista giuridico la pena non è solo più una reazione naturale difensiva: essa si propone anche

---

(1) Rehmke, *Die Willensfreiheit*, 1911, p. 140-142.
(2) Wundt, *Ethik*, p. 530.

di richiamare il reo alla ragione. Il colpevole ha negato in sè la ragione, l'ordine razionale con la sua malvagia volontà: la pena deve condurlo, per mezzo del dolore, a negare questa negazione, a ristabilire anche in sè l'equilibrio della ragione. A tale scopo il colpevole subisce dalla società un trattamento diretto a fargli sentire l'incompatibilità della sua condotta con la sua convivenza nel seno della società e la superiorità del volere razionale collettivo, cioè del diritto. Dal punto di vista morale invece la responsabilità diventa espressione d'un'esigenza morale, che si rivolge ad esseri capaci di partecipare alla comunione morale delle volontà: la pena mira a svolgere e coltivare nel reo i sentimenti migliori, a educarlo ed a correggerlo moralmente. Senza dubbio questa funzione correttiva non deve essere intesa in senso troppo empirico: la pena è volta contro la volontà perversa ed ha un significato, più che psicologico, metafisico. La correzione non è soltanto il miglioramento della condotta, ma anche e più la repressione della volontà interiore, la conversione. A questo fine è salutare molte volte il dolore; la pena del taglione si fonda appunto su questa esigenza oscuramente presentita: che il colpevole provi in sè il dolore che egli ha fatto subire agli altri, senta in questo suo dolore l'altrui soffrire ed apra così il cuore alla pietà ed alla giustizia. Ed anche la pena di morte conserva da questo punto di vista il suo valore e la sua efficacia come pena correttiva; in quanto le angoscie della morte imminente possono indurre nell'anima più indurita quella conversione salutare che dal punto di vista morale e religioso può valere più di qualunque riabilitazione esteriore. L'esempio di omicidi, che sono andati al patibolo non solo pentiti, ma desiderosi di purificare e rigenerare la loro personalità attraverso l'orribile pena, mostra che la pena mira realmente — e nell'individuo e nella società — a ristabilire un ordine ideale turbato ed ha conseguenze che vanno ben al di là della conservazione fisica del gruppo sociale. Il delitto infatti non turba soltanto l'ordine morale nella volontà del reo: esso è anche un turbamento della volontà morale collettiva,

che ne è stata negata, diminuita: l'indignazione che proviamo dinanzi a un delitto impunito non è solo timore per la sicurezza dell'ordine sociale, ma anche reazione della volontà morale offesa. La pena, nell'atto stesso che corregge l'offensore deve perciò anche ristabilire nella volontà sociale l'ordine turbato, rassicurare le coscienze sulla superiorità della volontà che si esprime nella legge morale, ridestare, per il contrasto con la pena, il sentimento del suo altissimo valore. La pena partecipa così del carattere d'un rito espiatorio ed ha valore quasi religioso Questo ci spiega perchè nelle società primitive la pena sia generalmente sempre connessa con l'elemento rituale e religioso. Mentre i delitti minori non sono considerati in genere che come controversie private da regolarsi secondo norme generali miranti a dirimere i conflitti individuali, i delitti più gravi vengono considerati come offese contro gli Dei da espiarsi con riti religiosi: la prima forma della pena di morte è stata il sacrificio umano. Questa è la funzione della pena che è stata principalmente messa in evidenza dalla scuola sociologica francese. « L'utilità della pena non è essenzialmente nell'azione che esercita sui criminali, ma nell'azione che esercita sulla società stessa. Tutto avviene nel campo spirituale: immagini si oppongono ad immagini, emozioni ad emozioni, forze a forze. La prevenzione speciale, che può diventare un compito importante, resta cosa secondaria. Per la pena rituale o giuridica il male morale del delitto è compensato, l'ordine morale ristabilito, la collera divina ammansata, le forze religiose di nuovo disciplinate, l'impunità eliminata. Ciò vuol dire che la società riprende la sua fiducia in se stessa e riafferma l'intangibilità della norma scossa dal delitto » (1). Da questo punto di vista l'antica teoria « assoluta » della pena può apparire come un complemento necessario della teoria sociale ed utilitaria: la pena è sempre una difesa, ma una difesa disinteressata e religiosa dell'ordine

---

(1) FAUCONNET, *La responsabilité*, 1920, p. 227; si cfr. DURKHEIM, *De la division du travail social*, 1893, p. 73 ss.

morale: perchè « quando la giustizia dovesse perire, non importerebbe più che vi fossero uomini sulla terra » (1). Ed in questo senso può ugualmente venire accolta la teoria hegeliana della pena come cancellazione del reato, come negazione d'una negazione (2).

Il fatto della responsabilità penale risulta pertanto da un triplice elemento. Il primo è il fattore originario della vendetta e della difesa sociale: fattore puramente egoistico ed organico, che non potrà mai completamente sparire dall'istituto della pena, ma che, nel suo isolamento, tende a risolversi in una semplice profilassi sociale, spoglia d'ogni carattere giuridico e perciò a sparire dai codici, come sono scomparsi i processi contro gli animali e le penalità contro i pazzi. Il secondo è il fattore strettamente razionale e giuridico dell'appartenenza dell'individuo all'unità razionale di tutte le volontà pratiche, in cui si riassume il valore del diritto: la responsabilità esprime sotto questo aspetto la costituzione normale dell'uomo, che può, per questo fatto, venir considerato e trattato come un essere razionale, partecipe del diritto e, come tale, suscettibile di essere ridotto, con mezzi razionali, a subordinarsi alla sua unità (3). Il terzo è il fattore morale, per cui la subordinazione puramente esteriore ed egoistica all'unità sociale si trasforma in dedizione interiore all'unità morale: per esso all'ordine giuridico si sovrappone un ordine puramente ideale, che, senza mai sostituirsi totalmente allo stesso (ciò che sarebbe irrealizzabile nelle presenti condizioni umane), lo penetra e lo trasforma dall'interno, dando ai suoi ordinamenti ed alle sue sanzioni un carattere morale: così la pura responsabilità giuridica si completa e si compenetra con l'imputabilità morale. A questo triplice fattore corrisponde la triplice funzione della pena. Questa deve certamente, nella maggior parte

---

(1) Kant, *Rechtslehre*, § 49 A.

(2) Hegel, *Grundl. d. Philos. d. Rechts*, § 97; Lasson, *System d. Rechtsphilosophie*, 1882, § 46.,

(3) Traege, *Wille, Determinismus, Strafe*, 1895, p. 174 ss.

dei casi, essere anzitutto repressiva e difensiva: in quanto anche le volontà, che debbono essere corrette, debbono, durante la loro rieducazione, venir tenute in freno per la sicurezza sociale. Però essa deve sempre avere essenzialmente di mira la sua funzione principale, che è il ripristinamento del regno del diritto e la rieducazione della volontà colpevole al rispetto scrupoloso delle norme generali che reggono la società come organizzazione giuridica. Da un punto di vista più alto infine essa deve tendere alla rigenerazione interiore del reo, al ristabilimento della comunione morale: ciò che è in fondo il fine ultimo dello stesso ordine giuridico, ma che tuttavia costantemente lo presuppone, come un ordine fisso e per sè stante, senza di cui anch'esso non sarebbe possibile. A questa complessa funzione della pena dovrebbe ispirarsi un sistema ideale delle penalità concrete: a realizzare il quale non concorrono certo nè il vigente sistema penale, che vorrebbe commisurare le pene ai delitti con precisione penosa e ridicola, nè i metodi seguiti nell'applicazione delle leggi, nè sopratutto le condizioni inintellettuali e morali delle classi chiamate ad applicarle, impari, nella massima parte, alla loro altissima funzione sociale. Come tanti altri, anche questo rimane un arduo compito d'una più nobile umanità avvenire.

Poichè il fattore centrale ed essenziale della responsabilità è il fattore giuridico, la determinazione della responsabilità è determinazione del valore della persona come personalità giuridica, ossia determinazione della sua capacità razionale. Onde, tolto il carattere razionale dell'agente, è tolta la responsabilità: tutte le cause che offuscano il carattere razionale attenuano anche la responsabilità. Questa attenuazione della responsabilità non deve però intendersi come una dichiarazione di semi-innocenza. La dichiarazione di non imputabilità dovrebbe sempre coincidere con la dichiarazione di inferiorità morale, di incapacità a prendere parte alla società morale degli uomini: sentenza grave per sè più di ogni condanna. Così tutto quanto attenua la responsabilità non riabilita affatto l'individuo. La dichiara-

zione di diminuita responsabilità giuridica è sempre un severo giudizio che stabilisce il livello della coscienza morale del colpevole e concorre a determinare quale azione debba sopra di lui esercitare la società per avvicinarlo alla coscienza razionale comune. Le cause che attenuano la responsabilità si possono raccogliere in due gruppi; l'ignoranza e la passione. L'ignoranza (s'intende l'ignoranza invincibile, non colpevole) abbraccia non soltanto l'ignoranza esterna, ma anche l'ignoranza interna della legge, l'incapacità radicale di comprendere il valore morale di un atto: soltanto la notizia della legge, la rivelazione dell'ideale, crea la possibilità del peccato. Giova ripetere che questa incapacità non è innocenza: essa è pur sempre connessa con il carattere dell'inferiorità morale e può, sotto questo riguardo autorizzare disposizioni legali preventive: chi non ha i doveri dell'umanità non ne ha i diritti. L'ignoranza esterna è un'attenuante nel vero senso della parola, perchè essa esclude la presenza di una volontà colpevole: l'atto è stato compiuto non per una volontà contraria alla legge, ma o per l'ignoranza relativa alle circostanze ed agli antecedenti, che ha reso possibile un atto non intenzionale (come nell'omicidio colposo) o per l'ignoranza delle disposizioni di legge (nel caso delle leggi positive di semplice carattere amministrativo). La responsabilità è veramente attenuata in questi casi, ma non tolta del tutto: perchè l'ignoranza può procedere da leggerezza, incuria etc,; l'atto non testimonia perciò d'una volontà malvagia, ma di una insufficienza di riflessione e di attenzione che può meritare d'esser punita. Dallo stesso punto di vista si comprende come anche la passione possa costituire una circostanza attenuante. La passione esercita una specie di potere inibitorio sulle funzioni superiori dell'intelligenza e del giudizio; tutto l'essere tende come una forza elementare in una direzione sola: in essa agisce la nostra spontaneità, non la nostra volontà razionale. Quindi anche la passione è un acciecamento, un annebbiamento transitorio della ragione che può avere gradi diversi e che, nei primi gradi, non si differenzia grandemente dall'esitazione prodotta in

ogni caso normale dal conflitto fra la volontà razionale e le tendenze istintive e passionali, nei gradi più alti può avere l'effetto della ignoranza più assoluta della legge morale. Perciò la passione, in quanto è un indebolimento momentaneo della ragione, è una circostanza che diminuisce la colpa. Senza dubbio l'omicidio commesso deliberatamente denota una perversità assai più profonda che non l'omicidio passionale: l'uomo che erra per passione può essere una natura debole, che la passione facilmente travolge. Ma si comprenderà pure che la passione non sempre diminuisce la colpa in modo eguale; essa è soltanto una delle circostanze che devono determinare il nostro giudizio sul valore morale medio della personalità agente. In nessun caso poi la passionalità può essere pretesto ad un giudizio di innocenza: la persona che soggiace all'impeto della passione è sempre almeno condannabile, se anche tutte le circostanze concorrano a stabilirne la rettitudine, per la debolezza di fronte al movimento passionale: la legge, che è espressione della ragione, non può concorrere alla glorificazione della passione. In questa categoria si comprendono anche quelle azioni che Aristotele (*Et.Nic.*, III, 1, 6) chiama miste di volontario e di involontario; come per es. quando l'uomo si sottomette a qualche cosa di vergognoso per la paura di mali gravissimi che un tiranno può infliggere ai parenti od ai figli. In questi casi la volontà libera è offuscata dalla paura, dalla pietà, dal dolore; di tanto perciò è attenuata la responsabilità. Ma anche qui non è mai tolta del tutto: perchè per quanto dolorosa sia la coazione, il cedere è sempre segno d'una certa debolezza. Non si condanna l'atto che si è dovuto commettere, ma si condanna la scarsa resistenza morale. È degno di nota che la passione, come attenua la colpa, così anche il merito. Anche l'atto più eroico, se compiuto per esaltazione, per vanità, per bravura non ha che scarso valore. Il vero delinquente medita il delitto e lo compie a mente calma; il vero eroe è colui che solo, senza eccitazioni, con meditata conoscenza di tutte le conseguenze, prende ed eseguisce la sua decisione sotto la sola influenza della fredda volontà.

La passione attenua la responsabilità dell'atto, ma attira sopra di sè la condanna perchè rivela una natura debole, impulsiva, pericolosa; la condanna deve essere anche più severa quando questo stato di inferiorità è stato voluto. Un uomo che ha compiuto un delitto in istato di ebbrezza dovrebbe veder attenuata la sua pena pel fatto dell'ebbrezza, ma accresciuta per essersi volontariamente messo in condizione di perdere l'uso della ragione. Nelle leggi greche il delitto commesso durante l'ubbriachezza era colpito con una pena doppia (1): giusto sarebbe quanto meno che alla diminuzione di pena andasse sempre congiunto il riconoscimento legale dell'inferiorità morale e giuridica del colpevole.

Le precedenti considerazioni sulla responsabilità legale hanno già in parte chiarito anche il concetto della responsabilità morale: che è, nella sfera morale, ciò che è la prima nella sfera giuridica. La prima è un giudizio esteriore, che la società dà circa il valore della volontà individuale nel suo rapporto con la volontà giuridica collettiva: la seconda è giudizio circa il suo valore morale nel rapporto con la legge interiore e perciò presuppone il giudizio interiore dell'individuo sopra se stesso, la coscienza della sua imputabilità morale. Il determinismo naturalistico inclina a spiegare il concetto della responsabilità morale col metodo dell'associazione come una derivazione secondaria della responsabilità penale o materiale. Così secondo J. S. Mill il sentimento della responsabilità sarebbe un semplice riflesso interiore della responsabilità esteriore, della riprovazione e della coazione che il colpevole attira naturalmente sopra di sè da parte dei suoi simili. Colui che segue un'inclinazione malvagia si esclude dalla simpatia dei suoi simili, attira sopra di sè la loro diffidenza, si espone a tutte le conseguenze che il bisogno di difendersi e di assicurarsi contro di lui

(1) Aristotile, *Et. Nicom.*, III, 6.

possono provocare da parte degli altri. L'aspettativa di questa imputabilità corroborata da numerose esperienze, crea il senso intimo della responsabilità. Naturalmente questa non implica la chiara coscienza delle conseguenze esteriori dell'atto, anzi può aver luogo anche quando esse sono affatto da escludersi: l'associazione costante di certi atti con le loro conseguenze spiacevoli finisce per renderli penosi per se stessi e così per creare una detestazione disinteressata del male, che, a causa della sua prontezza e forza, appare come una voce immediata della coscienza. Così pure spiega l'imputabilità interiore A. Riehl: per essa noi ci mettiamo al posto della società e ci giudichiamo come essa ci giudicherebbe: è in fondo la società che costituisce il senso dell'imputabilità, come costituisce il senso della legge (1). Quest'esplicazione si connette con tutto un complesso di concezioni che si propongono di derivare la realtà morale interiore dall'azione delle circostanze esteriori e sulle quali non è qui il caso d'insistere. Basta osservare che in tal caso il rimorso del reo dovrebbe ragionevolmente ridursi ad un timore egoistico della reazione sociale: l'apparente esplicazione di quel fatto infinitamente più profondo e significativo, che è il giudizio della coscienza interiore, si risolve, come del resto è proprio di ogni esplicazione naturalistica dei fatti morali, in un tacito postulato: se nella responsabilità esteriore non fosse già implicito un giudizio morale, nessun'associazione mai ve lo avrebbe introdotto.

La responsabilità morale è fondata essenzialmente sulla comunione morale: essa è una reazione della volontà morale ideale contro la volontà morale imperfetta. Non solo quindi l'origine sua non va cercata nella responsabilità legale, esteriore, ma la stessa responsabilità morale aliena, per cui giudichiamo alcuno responsabile di un suo atto, va cercata nel nostro interno medesimo, nel senso della responsabilità di noi verso noi stessi. Questa è la prima forma originaria della

(1) A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus* [2], 1926, III, p. 243 ss.

responsabilità morale. Le volontà razionali morali, per il persistere nello spirito delle intuizioni universali, di cui esse sono l'aspetto attivo, si ripetono e dànno origine a disposizioni, ad elementi costanti, il cui complesso è la nostra personalità morale. La condotta, che questa esige, non è sempre realizzata come volontà: quante buone disposizioni restano allo stato di pii desideri! La vita impulsiva non è mai tanto bene subordinata che essa non riesca, anche nei migliori, ad avere qualche volta il sopravvento: e ciò avviene quasi normalmente là dove la persona morale non è ancora che una unità appena iniziata, dovuta all'influenza sociale. Anche però quando non è soddisfatta, la volontà morale resta nella coscienza come un'esigenza, come un valore superiore, che esercita sull'anima un'azione di direzione costante; come sotto l'aspetto teoretico è l'unità logica che agisce perennemente, anche quando è una esigenza insoddisfatta, sul complesso del conoscere e lo orienta costantemente, nonostante le contraddizioni, nel senso della maggiore unità possibile. Quando perciò nella condotta nostra operiamo volontariamente in senso immorale, cioè facciamo servire la ragione contro i fini della ragione, si leva in noi una contraddizione intestina della ragione contro la ragione: della ragione parziale ed umiliata al senso contro la ragione nella sua unità ed autonomia ideale: l'esigenza di questa unità si fa sentire nel rapporto con la prima come dover essere contrariato, come esigenza a priori d'una reintegrazione, come dolore per l'unità ideale distrutta, come rimorso. Questo rimorso non si riferisce all'azione, ma a sè come agente: l'io è come diviso in un io che giudica ed un io che è giudicato: esso è in un certo modo forzato dalle sue stesse esigenze a condannare e ripudiare, sotto un certo aspetto, se stesso. Il criterio, secondo cui questa condanna ha luogo, è quello d'una certa costituzione della personalità, d'un valore spirituale da noi riconosciuto come valido obbiettivamente e come fondamento d'una comunione spirituale, da cui l'atto nostro si esclude. « La mia personalità è senza valore perchè io non posso essere ciò che dovrei

essere e ciò che altri è » (1). La coscienza della propria obbligazione può coesistere anche col senso della propria impotenza a realizzare l'atto: onde un senso di umiliazione e di rimorso. « *Ego fremebam spiritu indignans indignatione turbulentissima quod non irem in placitum et pactum tuum, Deus meus, in quod eundum esse omnia ossa mea clamabant* » (2). Ciò che crea il senso della responsabilità interiore è la visione dell'ordine ideale e del suo valore. L'umanità si eleva dallo stato animale verso la subordinazione all'ordine morale: di fronte al quale lo stato puramente animale diventa colpa. Ma questa colpa nasce dalla coscienza della legge: non è lo stato animale per sè che costituisce la colpa, bensì in quanto non deve essere: e il suo non dover essere è conseguenza della rivelazione del dover essere della ragione. Perciò noi ci sentiamo in colpa non tanto per ciò che siamo, quanto per ciò che dobbiamo essere e non siamo ancora.

La responsabilità interiore non è dunque altro che esigenza dell'unità della ragione e va dalla ragione alla ragione: dalla ragione ideale nella sua unità alla ragione distratta dal suo compito, piegata al senso. Ora l'unità della ragione è qualche cosa di superiore all'individuo: ciò che collega gli uomini fra loro è l'unità del conoscere e del volere razionale, in cui tutti possono e debbono quali esseri razionali, convenire. Io estendo, perciò necessariamente anche agli altri uomini l'esigenza dell'unità razionale del volere, come estendo ad essi l'obbiettività del conoscere: la resistenza ad essa è ugualmente per me qualche cosa di doloroso, che io debbo cercare di eliminare. Come può avvenire questa eliminazione ? Con un'azione che operi il ritorno del colpevole alla ragione, che ristabilisca anche in lui l'unità morale comune. L'imputazione è quindi l'appello della ragione alla ragione, un riconoscimento dell'umanità nell'uomo, una

---

(1) Rolffs, *Schuld und Freiheit* n. *Zeitschrift f. Theol. u. Kirche*, IX, p. 190 ss.

(2) S. Agostino, *Confessioni*, VIII, 19.

reazione che invece di recidere da sè il membro inutile cerca di guarirlo e di richiamarlo alla vita comune. Raramente infatti il colpevole è tanto degradato da non avere più in sè niente che lo colleghi con l'umanità vera, nessun sentimento umano, nessuna scintilla di ragione. Per cadere nella degradazione o nel delitto si esige già sempre una certa inferiorità morale: ma se il colpevole è ancora un uomo ed ha conservato ancora una certa sensibilità per il bene, se la sua colpa si spiega in parte con le circostanze della vita, che hanno favorito in lui lo svolgersi degli istinti malvagi, la società può ancora tendergli la mano, rimetterlo in condizioni migliori ed attendere che la sua volontà si rigeneri.

Invece che come senso di colpa, la responsabilità può anche manifestarsi in senso inverso come merito; la soddisfazione della coscienza è il sentimento grato della unità della ragione (in quanto è nell'individuo) con se stessa. Il pericolo di questo sentimento, del resto legittimo, sta nella possibilità che per esso venga affermata la volontà razionale non tanto nella sua unità quanto nella sua particolare forma individuale e così sia non merito, ma orgoglio per ciò che non è propriamente ragione: il vero senso morale del merito è sempre congiunto con una grande umiltà. Il riconoscimento del merito altrui ha luogo per una specie di identificazione dell'altrui personalità morale con la ragione: la coscienza morale ama questa personificazione e per essa soltanto è possibile l'influenza che le nobili personalità esercitano intorno a loro. La nostra volontà morale gode di sentirsi unita alla ragione e riferisce alla personalità che incarna la volontà morale il rispetto che a questa appartiene.

La responsabilità morale ha naturalmente un'estensione assai più vasta della responsabilità legale. Tanto essa si estende quanto si estende la legge morale: ora questa si estende a tutta la vita: non vi è nulla che sia assolutamente indifferente. È quindi una restrizione casuistica immorale lo scindere le conseguenze accidentali d'un atto e respingerne

da sè la responsabilità, tanto più se esse possono entrare nella previsione normale. Così p. es. non è immune assolutamente da colpa chi compie un atto in sè onesto, ma che espone al pericolo di peccare: così sarebbe una farisaica ipocrisia il concorrere alla creazione d'un istituto, d'una legge, di cui si possono prevedere, per colpa d'altri, conseguenze disoneste, senza volersi interessare di queste possibilità. Di più, a differenza della responsabilità legale, che presuppone, per principio, l'uguaglianza di tutti gli individui concorrenti nell'unità razionale collettiva, la responsabilità morale varia da individuo ad individuo, secondo il grado dello svolgimento spirituale. Vi è, come una gradazione nella libertà morale, una gradazione nella responsabilità relativa: che può essere assente nel colpevole indurito, per cui la pena non è veramente che un atto di reazione sociale, e tradursi, nella sfera morale e religiosa, nelle esigenze più delicate e pure della coscienza, a cui anche ogni picciol fallo è amaro morso.

Ciò che costituisce essenzialmente il senso dell'imputabilità morale è quindi: 1.°) la valutazione morale dell'atto, indipendentemente dalle sue cause e dalla sua necessità, considerato come qualche cosa che avrebbe moralmente dovuto essere o non essere; 2.°) il riferimento di questa valutazione morale dall'atto al soggetto agente considerato come capace di un perfezionamento morale. L'imputabilità morale non riflette pertanto l'atto in sè, reciso dagli altri e dalla personalità agente; più che l'atto essa colpisce la disposizione antirazionale da cui procede, la quale è segno della presenza della ragione e a un tempo della sua perversione. Perciò la condanna ha diritto di persistere fino a che questa disposizione dura: soltanto la conversione l'annulla, per quanto naturalmente ciò, per altre ragioni, non ne distrugga immediatamente gli effetti giuridici. E così noi sentiamo il rimorso per un atto commesso nel lontano passato: per esso noi sentiamo che la nostra natura non è ancora riconciliata ed è ancora in tutto o in parte nella disposizione antica. La ragione non è mai tanto pervertita che per essa

non sussista sempre ancora nel colpevole almeno un presentimento della legge e quindi una coscienza di dover essere altro: è questa coscienza di dover essere altro che dà origine all'aspettazione morale, al sentimento che il colpevole avrebbe dovuto agire diversamente. Questo « dover essere » non è un dover essere empirico, ma metafisico: esso esige il mutamento di una disposizione, non l'annullamento di un atto; il rammarico stesso destato dall'atto va alla volontà, non all'atto. Come riferimento dell'atto alla personalità agente, che, nel giudizio di valore è riconosciuta come non adeguata ancora al suo dover essere, alla sua realtà definitiva, l'imputabilità morale presuppone naturalmente che essa abbia per fondamento un'unità sostanziale propria e non sia soltanto la risultante di innumerevoli fattori appartenenti alla realtà esterna: perchè solo in un principio metafisico reale può aver luogo quella specie di prescienza del proprio dover essere, che non è in ultima analisi se non coscienza del proprio essere più profondo. Ma l'imputabilità non implica affatto che questa personalità agente potesse già nel momento medesimo dell'azione essere altra ed operare altrimenti. Non solo la coscienza non ci dice nulla di tutto questo: che anzi noi sentiamo, se l'interroghiamo sagacemente, che se fossimo di nuovo gli stessi e nella stessa situazione, opereremmo necessariamente nello stesso modo: è questo che costituisce il rimorso più acuto (1). Il pentimento — un processo necessario che avviene in noi indipendentemente dal nostro arbitrio — si riferisce al passato, ma ha la sua ragion d'essere in rapporto al futuro: esso è un sentimento doloroso prodotto in noi dalla coscienza della nostra indegnità rivelataci dal nostro atto, e costituisce nello stesso tempo un motivo efficace per correggerci nel futuro e trasformare così nell'intimo la nostra natura (2). Nè del resto noi facciamo dipendere il nostro apprezzamento morale degli

(1) K. Fischer, *Ueber die menschliche Freiheit*, 1888, p. 39 ss.; Scholten, *Der freie Wille*, 1878, p. 136 ss.

(2) Traege, o. c., 156-160; M. Offner, *Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung*, 1904, p. 35 ss.

altri da questa facoltà di agire altrimenti. Apprezziamo forse noi la condotta di Socrate perchè, invece di affrontare serenamente la morte, avrebbe potuto anche mostrarsi pauroso e vile? Anzi, noi apprezziamo tanto più l'eroe morale quanto più siamo persuasi che non avrebbe potuto operare altrimenti: come per contro il fatto che lo scellerato non ha più alcuna forza per il bene non diminuisce, ma anzi accresce la nostra esecrazione morale. Il senso dell'imputabilità non costituisce quindi affatto una prova che il colpevole avrebbe potuto agire diversamente; ma significa che la disposizione sua non fa parte di quell'ordine della ragione che noi riconosciamo come solo legittimo: e che, se quest'ordine fosse realizzato, e la disposizione e l'atto che ne procede non avrebbero avuto luogo. Il non dover essere implica il poter non essere; perchè ciò che non fa parte dell'ordine razionale che solo deve essere (e veramente è) non solo non deve essere, ma realmente non è dal punto di vista assoluto. Il rammarico del non dover essere non è quindi solo un rammarico platonico; perchè la realtà che ha dinanzi (la colpa) non è una realtà assoluta; per quanto empiricamente necessaria, essa è, con tutta la concatenazione empirica, qualche cosa che dinanzi alla perfezione del mondo intelligibile non deve essere e, se questa fosse realizzata, assolutamente non sarebbe.

CAPITOLO NONO

Il libero arbitrio.

La libertà, che è propria dell'uomo, viene invece generalmente interpretata in altro senso come *libertà di arbitrio* nel senso cioè che l'atto della volontà umana non è causalmente determinato dai suoi antecedenti, od almeno non ne è determinato con necessità, come avviene invece nell'atto impulsivo. Supponiamo che io conosca perfettamente un uomo, non solo nei suoi tratti generali, ma nei particolari più minuti e conosca con ugual precisione gli stimoli che possono agire su di lui dall'esterno e tutte le altre condizioni antecedenti del suo agire. Sembra che in tal caso io dovrei predire con sicurezza l'agire di quell'individuo come un astronomo predice un'eclissi. L'indeterminismo nega questa conclusione: esso afferma che, restando fisse tutte le condizioni antecedenti, l'effetto può seguirne o non seguirne: la nostra libertà consiste nel poter agire indipendentemente dalla determinazione degli antecedenti.

Di questa libertà d'arbitrio i filosofi hanno dato diverse prove: non mancano anzi fautori così convinti che la considerano come un fatto per cui non occorrono prove. « *Nostram voluntatem esse liberam est certo certius ipsa experientia*: *nec opus est in re tam aperta immorari, quidquid aliqui haeretici obstrepant*: *contra quos non ratione sed fustibus agendum est* » (1). In fondo i diversi argomenti si ri-

(1) Arriaga, *Cursus philosophicus*, 1639, p. 676.

ducono essenzialmente a due: la testimonianza della coscienza e l'argomento morale, fondato sull'esistenza della responsabilità, del merito e delle pene (1). Quanto al primo già da lungo tempo i filosofi ne hanno fatto giustizia. Spinoza rileva con finezza come la nostra coscienza di poter fare o non fare una cosa non costituisca punto la rivelazione di un arbitrio della volontà: essa procede soltanto dall'ignoranza nostra circa i delicati meccanismi psicologici che fanno necessariamente prevalere or l'uno or l'altro dei nostri desideri. Egli ricorre al noto esempio del sasso che riceve la coscienza nell'atto che percorre la sua traiettoria: « *Concipe iam, si placet, lapidem dum moveri pergit, cogitare et scire se quam potest conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant et quae in hoc solo consistit quod homines sui appetitus sint conscii et causarum, a quibus determinantur, ignari. Sic infans se lac libere appetere credit, puer autem iratus vindictam velle et timidus fugam* » (2). Bayle nota che la parola libertà si può prendere in due sensi: nel senso di agire senza coazione e con discernimento o nel senso di agire col potere immediato di non agire o di agire nel senso contrario. Ora è fuori di dubbio che nel primo senso abbiamo un sentimento chiaro e distinto di agire liberamente: e ciò sarebbe anche nel caso che Dio fosse la causa di tutte le nostre volizioni. Ma questo, non vuol dire che noi siamo la causa efficiente, autonoma, dei nostri atti: la coscienza è muta a questo ri-

---

(1) La migliore critica della tesi indeterminista è ancora sempre la memoria di SCHOPENHAUER, *Sulla libertà del volere* (1840). Si veda anche l'arguto libro di G. RENARD, *L'homme est-il libre?* 1885, e il primo capitolo dell'eccellente libro di K. JOËL, *Der freie Wille*, 1908 (p. 1-27).

(2) SPINOZA, *Epist.* 58 ed. *V. Vloten et Land.* 1893, II, 382. Una pecora, se alcuno la interrogasse, si direbbe libera (dice Ochino nel primo dei suoi Labirinti) perchè si sposta a suo piacere: e tuttavia si ingannerebbe perchè non si sposta se non in quanto è necessariamente attirata dagli oggetti.

guardo. Noi abbiamo un senso chiaro e netto della nostra esistenza: ma esso non ci fa discernere se noi esistiamo per noi stessi o dobbiamo la nostra esistenza a qualcosa d'altro. Così la coscienza che abbiamo delle nostre volontà non dice nulla intorno alla loro causa. Supponiamo che tutti i fatti del nostro spirito si regolassero passivamente sui corrispondenti movimenti corporei: noi avremmo uguale coscienza della spontaneità delle nostre volizioni e non avvertiremmo alcuna coazione (1). Anche Leibniz non ammette affatto una testimonianza della coscienza in favore dell'indifferenza. Anzi « noi sentiamo ordinariamente in noi qualche cosa che ci inclina verso la nostra decisione »; e lo avvertiremmo anche meglio se potessimo analizzare la nostra coscienza sino in fondo e mettere in luce quei moventi imponderabili che si rivelano soltanto per la loro azione. Anche quando contro ogni ragione ed ogni interesse si commettono delle follie, si persevera in atti assurdi, vi è sempre, per chi sa scoprirlo, un motivo sufficiente: la vanità, l'abitudine, l'azione di impressioni remote ed obliate, il piacere di apparire indipendente agli occhi altrui ed anche ai proprî (2). Vi sono effettivamente dei casi, nei quali l'azione sembra non essere determinata da alcun motivo, come quando p. es. in una passeggiata, dinanzi ad un bivio, scegliamo con perfetta indifferenza l'una via piuttosto che l'altra o come quando togliamo da una borsa contenente dieci monete uguali una di esse per i nostri bisogni senza fare una vera e propria scelta. Quanto a me, dice Reid (che sembra fare caso di quest'argomento), io compio ogni giorno un grande numero di azioni insignificanti, senza avere coscienza di alcun motivo che mi ci determini. In questo e negli altri casi simili noi non interveniamo affatto con la volontà e ci abbandoniamo passivi al meccanismo delle attività subordinate (3).

---

(1) Bayle, *Rep. aux questions d'un Provincial, Oeuvres div.*, 1737, III, p. 780 ss.

(2) Leibniz, *Théodicée*, ed. *Gerhardt*, p. 326 ss.

(3) Windelband, *Ueber Willensfreiheit*, 1905, 40 ss.; Kant, *Dilucidatio nova* (ed. *Vorländer*), p. 35. Il simile si dica di tutte le puerili prove per esperienza: io alzo la mano che voglio, ecc. Si cfr. per questo Scholten, *Der freie Wille*, 1874, p. 97-99.

Ora anche questo meccanismo non è affatto indeterminato nelle sue operazioni: soltanto, i motivi che lo determinano nell'un senso o nell'altro, non sono avvertiti dalla coscienza. Il ricorso al libero arbitrio in questi e simili casi è veramente solo un'espressione della nostra ignoranza dei veri motivi. Anche nelle azioni di qualche rilievo il motivo che ci spinge ad agire non è sempre nella piena luce della coscienza: « io trovo mille ragioni eccellenti per fare una cosa (dice G. Renard) e non la faccio: ma vi è una ragione che io non esprimo nemmeno a me stesso e che trionfa ». Vi sono in noi delle energie che sorgono a poco a poco dall'accumulamento d'un grande numero d'influenze deboli e quasi inavvertite: un'analisi esatta ed accurata non mancherebbe mai di trovare nelle profondità del nostro spirito gli elementi causali di tutti i nostri atti, anche di quelli che sembrano determinazioni subitanee ed arbitrarie. Questo vale tanto più degli atti degli altri. Noi vediamo un uomo — di cui conosciamo gli antecedenti, il carattere, etc. — compiere un'azione inesplicabile. Dovremmo dire che non lo conoscevamo a fondo e che vi erano elementi del carattere e circostanze rimasti a noi ignoti e che non è sempre facile penetrare: invece noi ricorriamo al libero arbitrio e consideriamo l'azione, di cui non conosciamo i moventi, come dovuta ad una decisione arbitraria.

Questa critica è perfettamente valida contro l'indeterminazione degli atti, ma non, come spesso si crede, contro la libertà. La semplice ignoranza delle cause non basta a spiegare come sorga in noi il senso della libertà delle nostre azioni. Noi non crediamo affatto di essere la causa libera di tutto ciò che avviene in noi, senza che ne conosciamo i fattori: io non so perchè ho la febbre, ma ciò non crea in me il senso e l'illusione di volere liberamente la febbre. D'altra parte il sentimento della libertà si conserva anche per quelle azioni nostre delle quali vediamo chiaramente i motivi: e nel rapporto con gli altri la conoscenza dei motivi che li hanno indotti ad operare non toglie che noi li giudichiamo liberamente agenti ed imputabili. — Ma all'ignoranza

si aggiunge (si è detto quindi) la conoscenza dell'interiorità di queste cause. L'illusione del libero arbitrio nascerebbe da ciò che la nostra volizione è determinata da un complesso di stati psichici che non sono tutti chiaramente percepiti e che nella loro parte più remota ed oscura costituiscono la nostra natura psichica. Noi abbiamo così la coscienza di essere mossi all'agire dall'interno e non dall'esterno, ma non possiamo analizzare completamente le cause interne del nostro atto: di qui il sentimento di agire per forza propria combinato con la impossibilità di dare una ragione precisa e perfettamente determinata della nostra decisione. Noi ci figuriamo allora non solo che la nostra scelta è opera nostra, ciò che è vero, ma ancora che essa avviene per una specie di arbitrio imprevedibile, per un'estrinsecazione creativa e contingente dell'essere nostro. Nemmeno tuttavia sotto questa forma la critica è accettabile perchè le cause interne risalgono pure, attraverso antecedenti innumerevoli, alla realtà di cui il mio io fa parte: ora come mai in una concatenazione meccanica di elementi dovrebbe prodursi l'illusione della autonomia soggettiva nella produzione degli effetti? La verità è questa: che la testimonianza della coscienza in pro della libertà non è un'illusione. La spontaneità, il senso di dominio, che la coscienza ci attesta in tutti i gradi, anche i più umili della libertà, hanno come si è veduto, la loro ragione. Io sono in realtà libero, perchè la legge dell'atto mio non è contenuta meccanicamente nei suoi antecedenti ed è una creazione mia.

Il vero torto dell'indeterminismo è di interpretare grossolanamente questa libertà come arbitrio contingente: concetto assurdo, se altro mai, che la critica ha perfettamente ragione di ridurre ad una semplice ignoranza dei veri fattori. La coscienza della libertà non è affatto coscienza della contingenza. La coscienza può testimoniare solo di ciò che è, può essere coscienza solo di uno stato concreto e presente, non di uno stato possibile. E se noi ci osserviamo esattamente nel momento di agire, noi sentiamo che l'atto è accompagnato da quel senso di spontaneità e di originarietà

che è il senso della libertà: ma non affatto nel senso che all'atto preceda la coscienza di poter agire anche altrimenti, anzi di poter fare anche il contrario. Questa pretesa coscienza è una convinzione indiretta, una illazione malsicura fondata precisamente sull'ignoranza dei molteplici e complicati fattori dell'azione. « Le nostre decisioni, dice bene B. v. Kern, non sono sempre il risultato d'una perfetta cooperazione di tutti i motivi e contromotivi, ma per lo più sono l'espressione d'una parte di essi così come la momentanea situazione interiore li mette in azione. S'aggiunga l'influenza dell'umore, dell'attenzione, della distrazione, della stanchezza. Nè è da dimenticarsi la cooperazione dei fattori inconsci, che hanno la loro origine nel campo puramente corporeo. Perciò non è affatto indifferente che noi prendiamo la nostra decisione lentamente od in fretta, in questo od in quel momento, in questa o quella disposizione d'animo. Tutto questo fa sì che le nostre decisioni sono soggette ad un alterno oscillare, ad un tastare preparatorio, ad un successivo correggere e condannare e perciò sembrano tanto più soggette al caso quanto meno noi siamo in grado di darci conto della totalità dei fattori cooperanti. Queste sono le chiare ragioni che determinano in noi l'illusoria apparenza che noi nei singoli casi avremmo potuto anche agire altrimenti da ciò che è realmente avvenuto » (1). È vero che noi potremmo, specialmente nelle azioni di poco conto, agire altrimenti, ma nel senso che la minima circostanza, da noi non avvertibile chiaramente, avrebbe potuto volgere in altro senso il risultato: in tal caso si suppone sempre tacitamente una differenza negli antecedenti. E' l'esperienza che ci offre il materiale per queste costruzioni ipotetiche: la confusa esperienza di ciò che abbiamo altre volte fatto, è da noi proiettata nell'avvenire come possibilità di più alternative che sono egualmente in nostra facoltà. Quando noi pensiamo ad un atto passato e ci rendiamo presente la maggior parte delle condizioni antecedenti (perchè naturalmente non abbiamo coscienza di tutti

---

(1) B. v. Kern, *Die Willensfreiheit*, 1914, p. 28-29.

i piccoli e più o meno consci motivi che vi confluiscono) abbiamo davanti a noi una causa parziale che, completata in un senso od in un altro, potrebbe dar luogo ad azioni diverse. Stando a questo ricordo grossolano ed imperfetto, se p. es. io in un momento d'ira ho compiuto un atto riprovevole, il giorno dopo posso dire: « io potevo anche contenermi ed agire meglio ». Certo, se le molte e varie circostanze, che hanno concorso a determinare l'atto collerico, fossero state altre. E lo stesso rimorso prova che vi è in me un'energia morale, la quale, in genere, può contenere questi atti impulsivi: sempre però che le circostanze del momento non siano troppo sfavorevoli. Io sono allora come un ipnotizzato che, dopo avere con necessità compiuto un atto impostogli durante il sonno, pensa: « io avrei pure potuto anche indifferentemente non compierlo ». Dall'ignoranza delle condizioni causali necessitanti egli conclude alla non esistenza: e così facciamo noi tutte le volte che ci illudiamo di aver anche potuto operare altrimenti. Questo era già stato notato da Pomponazzi: « *Nos ex hoc decipimur existimantes quod in nostra potestate sit utramque partem eligere, quoniam neque est in potestate alterius simpliciter: sed quoniam, voluntate existente in eadem dispositione, aliquando voluntas eligit unum, aliquando eligit alterum, secundum quod diversimode fuerit determinata, existimat simpliciter hoc esse in potestate voluntatis, cum tamen hoc minime sit: sunt enim circumstantiae diversae quae nos latent* » (1). Ciò è ben chiaro nei casi in cui ci attribuiamo facoltà di compiere cose che in realtà senza un motivo adeguato non compiremmo. Io posso dire benissimo, per es. che potrei, volendo, rubare, uccidere o commettere altre azioni ripugnanti al mio carattere. Ma è un'illusione credere che io potrei agire così solo perchè voglio: in realtà si suppone tacitamente la condizionale: quando venissero in me a mancare i motivi che ora mi trattengono ed intervenissero dei motivi più forti. « Sarebbe come se l'acqua dicesse: Io posso levarmi in onde altissime (sì,

(1) Pomponazzi, *De fato*, I, cap. 9.

ma nel mare in tempesta), posso precipitare rovinosa (sì, ma nel letto del torrente), posso cadere in fina spuma (sì, ma nella cascata), posso innalzarmi nell'aria (sì, ma nella fontana a getto), posso infine bollire e sparire nell'aria (sì, ma a 100°); invece preferisco far niente di tutto questo e restare qui tranquilla e limpida nello stagno » (1). Non bisogna dunque confondere la coscienza della libertà con la coscienza dell'indeterminazione. Il determinismo accetta in generale la definizione che la libertà sia nel poter indifferentemente decidere fra due motivi e nega, a buon diritto, che la coscienza ci dia una testimonianza di questo genere o, quanto meno, oppone che una tale testimonianza è un'illusione, perchè fondata sull'ignoranza; di qui conclude che la coscienza non ci attesta o ci attesta illusoriamente la libertà. Ma se noi non accogliamo quella falsa definizione, cade anche questa conclusione. La coscienza attesta irrefutabilmente la nostra libertà: ma questa non consiste nella facoltà di fare o di non fare: la libertà vuol dire che l'atto nostro non è una composizione necessaria dei suoi antecedenti, ma è qualche cosa di nuovo, una creazione, uno sforzo personale, per mezzo del quale ci eleviamo e ci rinnoviamo.

Le stesse osservazioni si possono muovere in fondo, al secondo argomento. L'appello al senso della responsabilità morale, al giudizio che noi facciamo degli agenti morali comparativamente a quello che portiamo sugli agenti meccanicamente necessitati, è senza dubbio l'argomento più valido contro tutte le forme di puro determinismo biologico e psicologico. Il fatto dell'esistenza delle leggi, delle pene etc. non sarebbe per sè inconciliabile anche col determinismo meccanico: Hobbes e Spinoza hanno mostrato come esse possano costituire una specie di meccanismo, di *dressage* umano. Quando si vuole avvezzare un animale a qualche

(1) SCHOPENHAUER, *Freiheit des Willens*, ed. *Grisebach*, p. 421.

atto, si aggiunge qualche cosa che lo attragga all'azione che da lui si aspetta o qualche correzione spiacevole all'azione che si vuole evitare. Grazie alla ripetizione si crea un'associazione fra certi atti e il piacere o il dolore che li accompagna, in modo che l'abitudine fa automaticamente cercare i primi e fuggire gli altri. Analogamente si opera con gli uomini: le leggi sono semplici descrizioni, notizie delle conseguenze naturali inerenti a certi atti: la conoscenza delle conseguenze è un motivo che induce i suoi necessarii effetti nella maggior parte delle volontà individuali, per cui esse vengono tenute lontano dal male. Ma ciò che non è conciliabile con il determinismo meccanico è il carattere morale che si attribuisce alla responsabilità. È vero che il determinismo crede di giustificare anche il senso di responsabilità, il giudizio morale etc., considerandoli come fattori necessarii: l'illusione di agire liberamente e di essere responsabile è, si dice, un fattore, un'illusione necessaria, come quella per cui vediamo il sole spostarsi nel cielo, che ha le sue cause ed agisce alla sua volta come causa sulla nostra condotta. Ma in fondo, poi, deve riconoscere che si tratta di un'illusione. Se il determinismo, invece di essere soltanto una concezione teorica, diventasse una convinzione pratica di tutti, non è vero che ciò avrebbe per effetto di distruggere tale illusione? Se io fossi intimamente persuaso che gli atti dei miei simili sono meccanicamente determinati e che anche il loro biasimo e la loro lode sono atti meccanicamente necessarii, ciò dovrebbe necessariamente condurmi ad agire verso di loro come verso esseri meccanicamente determinati e ad abolire in me l'illusione di una responsabilità mia od altrui. Ciò in virtù dello stesso determinismo psicologico. E così poco per volta dovrebbe essere eliminato completamente il concetto della responsabilità morale: persistendo le pene, i premii, le promesse, le minacce etc. come puri mezzi per agire sul meccanismo psicologico: come si fa coi bambini che si allettano o si atterriscono per indurli ad agire in un certo modo, senza che con ciò si riconosca in loro responsabilità alcuna. Ora pochi, io credo, saranno disposti ad acce-

gliere questa conclusione. Non solo il sentimento della responsabilità è un fatto profondamente attestato dalla coscienza, che non si può così leggermente metter da parte come illusione; ma tutte le istituzioni e i rapporti sociali ricevono da esso un'impronta, una forma così particolare, che noi non potremmo nemmeno immaginare come potrebbe essere costituita una società di esseri, che non condividessero con noi la convinzione della responsabilità morale. La stessa coscienza che ci attesta così sicuramente la nostra libertà, attesta nello stesso tempo la nostra responsabilità morale. Ma anche qui il fatto innegabile della responsabilità morale non implica l'indeterminazione degli atti. La responsabilità morale ha, come abbiamo veduto, questo solo senso: che l'agente è un soggetto morale. Questa condizione, che esaurisce il concetto di responsabilità morale, non implica in alcun modo che l'atto debba essere indeterminato, contingente, debba procedere dal soggetto per un atto di arbitrio. L'indeterminismo procede qui come se non vi fosse altra alternativa che fra l'arbitrio contingente e la necessità servile, *coacta*, che esclude la responsabilità. Eppure vi è in Dio una necessità che non contrasta con la sua libertà e che non toglie (per noi) il valore dei suoi atti dal punto di vista etico: perchè noi lo pensiamo come bontà ed amore, non come un meccanismo naturale inesorabile.

*

Del resto, per quanto con i suoi argomenti l'indeterminismo faccia, in certo modo, appello al buon senso ed all'esperienza, non è difficile rilevare che l'esperienza comune degli uomini attesta piuttosto in favore che contro la determinazione degli atti del volere. Quando noi consideriamo le condizioni interiori di un individuo, l'educazione, le abitudini, e combiniamo con esse l'azione delle cause esterne, noi crediamo di poter costruire e prevedere l'agire umano con una certa precisione come se si trattasse di fenomeni fisici e, quando la nostra previsione erra, riferiamo l'er-

rore, più che al libero arbitrio dell'agente, alla nostra ignoranza. « Supponiamo, dice Th. Lipps, di conoscere con precisione la natura, il carattere, il sentire, ogni movimento interno d'un uomo che compie una data azione. E di conoscere pure tutte le influenze che il mondo esterno esercita sulla sua personalità. Ora, io voglio ammettere che tutti questi antecedenti ritornino di nuovo nel mondo e nella stessa precisa maniera: che lo stesso preciso uomo riviva un'altra volta nelle stesse condizioni. Allora io attendo con certezza la stessa decisione. Se invece si avesse un'altra decisione, io chiederei e ciascun altro, anche l'indeterminista, chiederebbe: Perchè? Come si spiega questa differenza? Ed in ciò starebbe senza altro la confessione che la differenza deve in qualche modo spiegarsi, deve avere una ragione. E ciò vorrebbe dire: vi deve essere nel secondo caso una circostanza sfuggita all'osservazione, che ha avuto per effetto di condurre ad un'altra decisione (1). Questo spiega la nostra aspettazione in riguardo all'agire altrui, la fiducia che riponiamo in altri ed in noi stessi. Da una persona retta ci attendiamo un'operare retto; come da una pianta aspettiamo frutti conformi alla sua natura; di un malfattore diciamo: non poteva finire diversamente. Bayle cita, a proposito dell'azione necessitante dei motivi, l'esempio dei riformati convertiti a forza che in Francia andavano alla messa « con un dispetto, vicino al furore » per non pagare ad ogni assenza un'ammenda che li avrebbe in breve ridotti alla mendicità. Come mai degli uomini, la cui volontà fosse stata arbitra delle sue decisioni, avrebbero scelto di offendere mortalmente Dio piuttosto che sottostare ad una multa? Ciò si comprende invece perfettamente se noi paragoniamo i due moventi, l'ordine del magistrato e il timor di Dio a due pesi: il primo era di 100 libbre, il secondo di 60. Era naturale che il primo avesse il sopravvento (2).

---

(1) Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, 1899, p. 261.
(2) Bayle, *o. c.*, p. 780.

Anzi da parte del determinismo si è spesso a ragione osservato che l'indeterminismo, sorto per salvare i concetti essenziali della responsabilità e del merito, non solo non li salva, ma li annulla. Se noi prendiamo l'indeterminismo nella sua forma classica, assoluta (che è la sola coerente), l'atto di volere diventa una creazione *ex nihilo*, qualche cosa che non ha in nessun antecedente la ragione di essere in un modo piuttosto che in un altro. Una volontà indeterminata è una volontà in cui non vi è connessione fra gli atti successivi (essa può in ogni istante decidere in un senso o nel senso opposto): l'indeterminazione recide ogni legame fra l'io e l'atto e perciò fra l'un atto e l'altro: l'atto singolo d'un individuo è così straniero all'atto successivo come se fossero due atti di due persone diverse (1). Esso toglie così ogni fondamento alla continuità, alla stabilità dell'azione: contraddice a quella sicurezza morale per cui aspettiamo il bene dal buono, il male dal malvagio: la stessa condotta personale perde quella possibilità di progresso, di svolgimento che è fondata soltanto sulla certezza che lo sforzo e l'esercizio possono creare disposizioni costanti e sicure. Un uomo realmente dotato del potere d'un'assoluta libertà di indifferenza, nota giustamente v. Hartmann, sarebbe un uomo pericoloso: chi potrebbe essere assicurato contro le sue decisioni? E in qual modo esso potrebbe, in un dato momento essere chiamato a rispondere di un atto passato, dal momento che in ogni suo atto egli è, per così dire, una volontà nuova? Anche il fatto dell'educazione è inconciliabile con l'indeterminazione della volontà come sarebbe inconciliabile con un rigido determinismo meccanico. L'educazione ha per fine la creazione di volontà e disposizioni determinate, di un carattere: essa presuppone quindi la possibilità d'una elevazione, d'una formazione non meccanicamente predeter-

(1) Ioël, *o. c.*, p. 69 ss.; Scholten, *o. c.*, 166 ss.

minata nei suoi fattori: ma presuppone anche la possibilità di una continuità interiore, d'una concatenazione di antecedenti e susseguenti e il suo ideale è la subordinazione perfetta della volontà alle leggi del bene. Ora come si può conciliare con questo ideale il concetto d'un io che in ogni momento conserva la facoltà di determinarsi nel senso di queste leggi o nel senso opposto e per di più considera questa strana facoltà come un privilegio ed una perfezione? L'indeterminismo è per di più — come i più profondi spiriti hanno veduto — una concezione irreligiosa. Il concetto cardinale della religione è quello della perfetta dipendenza di tutte le cose finite da Dio, il quale non è una potenza esteriore contrapposta alle cose, ma è ciò che in tutte le cose è, vive ed agisce. Ora nella concezione indeterminista l'uomo sta di fronte a Dio con il suo libero arbitrio come una potenza straniera che è veramente un *imperium in imperio*, che rilutta all'ordine universale voluto da Dio: egli ha qualche cosa di cui può dire: « questo dipende da me, è la mia esclusiva volontà, non mi viene da Dio ». Ma non è appunto questo il principio del male: l'egoità, il porre sè e la propria volontà come per sè stanti, come distinti ed isolati da Dio?

•

Questa inconciliabilità dell'indeterminismo con le previsioni ed i concetti morali comuni non costituisce tuttavia altro che una serie di inconvenienti, non è una confutazione diretta. L'argomento direttamente contrario, non evitabile che a prezzo di sofismi, è la sua contraddizione con il principio fondamentale della causalità: se, dati tutti gli antecedenti di un atto, questo non ne segue necessariamente, ciò vuol dire che esso si sottrae alla legge di causalità. Nè serve in questo caso il ricorrere, come spesso si fa, ad una pretesa causalità diretta dell'io. L'io che pesa i motivi e decide è una personificazione astratta e niente altro. Senza nulla decidere sul fondamento sostanziale dell'io, possiamo bene as-

sumere in ogni caso che l'io non è un'energia o un principio interiore che intervenga fra i motivi come un arbitro a cui spetta la decisione. L'unità dell'io è puramente formale; l'io concreto, empirico, mutevole, si incarna sempre in un motivo, in una tendenza, in un gruppo di fattori costanti e non ha altra azione da quella di questi elementi. Il mio desiderio di voluttà è il mio io sessuale: e se io vi obbedisco esso è in quel momento il mio io vero ed immediato. Ma se lo respingo per considerazioni morali, il mio io morale si impone come la verità del mio io e respinge da sè l'impulso sessuale come « tentazione », come un motivo straniero che non riconosce per suo. Se una concatenazione causale vi è, questa è quindi tra gli elementi dell'io, non tra un ipotetico io sostanziale ed i suoi atti. La causalità è concatenazione tra fenomeni e si estende indefinitamente: se l'io vi avesse parte, esso non sarebbe che un fenomeno come gli altri e dovrebbe, alla sua volta, essere ricondotto ad altre cause.

E nemmeno giova invocare la soggettività dei motivi per dedurne che non vi può essere soltanto un concorso di fattori, di motivi. « Valori, motivi, ragioni (dice per es. il Wentscher) non sono da pensarsi come pesi obbiettivamente dati e misurati con precisione, i quali, secondochè l'obbiettiva connessione delle cose li conduce a noi, possano meccanicamente far cadere in un certo senso la bilancia della nostra decisione volontaria. Solo il senso subbiettivo del valore conferisce ad essi il peso che hanno per il nostro volere: solo l'atto di appropriazione e determinazione di valore ne fa dei « motivi ». Non è la forza dei motivi che ci determina, ma siamo noi che diamo ad essi la forza che devono avere per noi » (1). Certo i motivi non debbono essere paragonati ai pesi di una bilancia, perchè noi non siamo così costanti ed uniformi come una bilancia. Il valore di un motivo risulta da ciò, che esso obbiettivamente è, e dalla preparazione del soggetto che lo accoglie: ciò vale del resto

(1) Wentscher, *Die Willensfreiheit bei Lotze*, p. 173.

anche per le conoscenze come conoscenze. Ma questo non vuol dire che il valore dei motivi dipenda da un io esteriore ad essi: l'io che li accoglie non è che l'unità formale dei fattori costanti, cioè un sistema di elementi attivi, di « motivi ».

Ora, il principio di causa non è un principio empirico che sia in nostra facoltà di applicare o non applicare; esso è una legge a priori della realtà alla quale non possiamo rinunciare senza rinunciare alla comprensibilità della stessa. Anche i fenomeni spirituali, se debbono in qualche modo venir compresi ed esplicati, debbono esser pensati secondo successioni causali regolari: il volere, il deliberare, il decidere sono fatti che debbono avere, come tutti gli altri, le loro cause, da cui procedono necessariamente. Tutti quelli che scrivono una storia od una biografia, che governano, educano, trattano con gli uomini, pongono a fondamento del loro agire la presupposizione — anche se non espressa — che ciò che governa il mondo dello spirito è la concatenazione regolare delle cause e non l'arbitrio. Tutte le teorie indeterministiche e pluralistiche, che oggi hanno tanta voga, condannano, è vero, l'universalità del principio di causa e convergono, rispetto al valore della conoscenza intellettiva, in una specie di pragmatismo utilitario. Una critica di queste dottrine sarebbe qui fuor di luogo: in ogni caso essa non potrebbe che ripetere quanto si è già da tempo osservato contro l'empirismo, a cui in fondo appartengono e di cui ripetono senza alcuna essenziale novità i vecchi argomenti. Noi non possiamo rinunciare al principio della concatenazione causale necessaria come principio a priori: possiamo bensì constatare la nostra ignoranza rispetto agli antecedenti causali di un fatto, ma non possiamo ammettere che esso sia senza antecedenti e che entri da sè, per virtù sua, ad un dato momento nella connessione degli elementi. Ciò che non è incluso in questa connessione non è parte della unità delle cose, non è reale. Un principio attivo che entrasse nella connessione universale come qualche cosa di *ex novo* è così assurdo come sarebbe un essere che aggiungesse di tanto in tanto qualche minuto di più al tempo.

La contraddizione dell'indeterminismo col principio causale è stata rilevata anche sotto un'altra forma e cioè come contraddizione col principio della conservazione dell'energia. Questo principio non è nè una legge sperimentale, nè un principio convenzionale: è un postulato a priori dell'interpretazione scientifica del mondo fisico ed è fondato sullo stesso principio di causa. Se noi pensiamo la totalità del mondo fisico come una grande concatenazione di cause e di effetti e se ricordiamo che in ogni nesso causale l'effetto e la causa sono sostanzialmente identici, tutti i successivi aggruppamenti di movimenti e di energie del mondo fisico dovranno costituire un'unità fondamentale costante, non saranno che parvenze diverse di una corrente unica omogenea, costante. Ammettendo la possibilità d'un accrescimento o di una diminuzione, dovremmo ammettere effetti senza cause o cause senza effetti. Ora in questa concatenazione costante si inseriscono anche i moti del corpo, che sono determinati e quanto alla quantità di energia e quanto alla direzione e al tempo; il libero arbitrio, implicando la possibilità che la volontà determini da sè dei movimenti corporei, contraddice al principio della conservazione dell'energia. Tutti i tentativi di sfuggire a questa contraddizione, da quello di Descartes, che ammette la possibilità d'una direzione del movimento (1) ai recentissimi del Wentscher (2), del Couailhac (3), del Mercier (4), non risolvono la difficoltà. Non vi è realmente altra alternativa: o negare il principio della conservazione dell'energia o negare l'indeterminazione della volontà. Si è ancora osservato con ragione che, se anche si riuscisse, per negata ipotesi, a stabilire una continuità fra gli atti psichici e le energie fisiche, si arriverebbe con questo solo ad includere l'energia psichica nella circolazione

---

(1) Descartes, *Principes de la Philos.*, II, 24.

(2) Wentscher, *Ethik*, I, p. 290 ss.

(3) Couailhac, *La liberté et la conservation de l'énergie*, 1897. V. ivi la critica dei tentativi anteriori.

(4) Mercier, *Le déterminisme mécanique et le libre arbitre*, 1884.

universale dell'energia: e se anche si riducesse l'azione della volontà a quella d'una sostanza catalitica, che può, senza intervenire nel processo, rallentare od accelerare i processi chimici dell'organismo, questa stessa assimilazione della volontà ad un'attività fisica, implicherebbe che essa sia un'attività causalmente determinata e non un principio operante ad arbitrio. L'incongruità di queste supposizioni sta del resto nel viziato punto di partenza della possibilità d'una continuità del fisico e dello psichico.

Nella controversia fra determinismo ed indeterminismo ha avuto, ora è qualche tempo, una certa parte l'argomento ricavato dalle osservazioni statistiche; le quali ci dimostrano come nei paesi civili (nei quali vi è una certa uniformità costante di condizioni) se noi estendiamo le nostre osservazioni dei fenomeni sociali in apparenza più dipendenti dall'arbitrio individuale (come p. es. il suicidio o il matrimonio) ad un gruppo abbastanza numeroso, sì da mettere solo in luce gli effetti risultanti dalle cause comuni a tutti gli individui, neutralizzando le influenze particolari, noi vediamo allora le azioni risultanti prodursi con un'uniformità ed una regolarità non dissimile da quella delle azioni fisiche (1). Come Quetelet ha mostrato, il numero annuale dei matrimonî è più regolare del numero delle morti, le quali pure non dipendono dalla volontà individuale. La guerra, la fame, le epidemie diminuiscono il numero dei matrimonî e delle nascite: ma dopo una grande mortalità esso sale considerevolmente, come se la società volesse riparare le perdite fatte. Il determinismo ha in generale esagerato il valore di queste osservazioni col considerarle come la concatenazione

---

(1) A. V. Oettingen, *Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik* [3], 1882; W. Drobisch, *Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit*, 1867, *tr. it.*, 1881. Il fatto era già stato rilevato da Kant (*Beweisgrund zu einer Demonstr. des Daseins Gottes*, ed. *Schiele*, p. 66).

di una specie di fatalità sociale, per cui gli atti umani individuali sarebbero passivi strumenti d'un grande meccanismo determinato da cause stabili universali: che, se noi le conoscessimo con precisione, ci permetterebbero di predire senza esitazione anche la condotta individuale. Ora questo è falso: la statistica mette in luce l'azione di alcuni fattori costanti: ma non esclude affatto l'azione dei fattori individuali. È noto p. es. che la percentuale dei matrimoni cresce col diminuire del prezzo medio del grano, ossia in genere col diminuire del costo della vita. Questo vuol dire che uno dei fattori costanti nelle decisioni degli individui relative al matrimonio è la considerazione delle circostanze economiche. Il che naturalmente non toglie che in ciascuna di esse entrino come motivi determinanti anche altre condizioni variabili secondo gli individui. La regolarità emergente dall'esame d'un grande numero di casi ha però certamente questa grande importanza: che essa ci mostra come anche l'azione delle circostanze variabili sia soggetta ad un ordine che noi non possiamo calcolare: e quindi come l'atto individuale sia in realtà totalmente determinato dal complesso dei suoi fattori, sia variabili, sia costanti. Le regolarità statistiche, dice il Simmel, se hanno un senso ed un valore, dicono chiaramente che nel corpo sociale si produce necessariamente un dato numero regolare di suicidî, di matrimonî, di nascite illegittime, etc.: il singolo sembra sottratto a questa necessità, in quanto non è da esse predeterminato che questo o quell'individuo debba trovarsi fra i suicidî, etc. Ma questa indeterminazione non può essere che apparente, in connessione con la nostra incapacità di seguire la concatenazione delle cause in tutte le sue ramificazioni particolari. Se poniamo che in una collettività di H individui debbono trovarsi in un certo periodo F omicidi, posta la libertà degli individui, possiamo supporre che H — F individui si astengano, per questa libertà, dall'attività criminale: ma in tal caso gli individui rimanenti F dovranno necessariamente diventare omicidi, oppure la legge sarà violata (1). Suppo-

(1) Simmel, *Einl. in die Moralwiss.*, 1904, II, p. 188.

niamo che la statistica stabilisca un certo rapporto costante fra il grado di benessere economico medio e il numero dei suicidî. Ciò vorrà dire che uno dei fattori determinanti del suicidio, nelle condizioni sociali presenti, è il malessere economico: e che, poste certe variazioni economiche, si ha necessariamente una variazione corrispondente nel numero medio dei suicidî. Ma noi sappiamo che in ogni suicidio per cause economiche concorrono numerosi altri fattori: il grado di equilibrio mentale, le convinzioni religiose, le circostanze famigliari, le condizioni climatiche, etc. Ora se l'azione di questi fattori fosse indeterminata e capricciosamente varia, essa impedirebbe, per quanto numerosi fossero i casi osservati, ogni regolarità nel rapporto tra il fattore economico e il suicidio. Anch'esse dunque debbono essere mutevoli secondo una certa regolarità: tali cioè che si ripartiscono secondo un rapporto costante fra le diverse variazioni del fattore economico: in modo che la loro azione può essere lasciata fuori di considerazione, benchè anch'essa efficacemente concorra secondo leggi costanti. Il che vuol dire che, se noi potessimo seguire quest'azione (la cui determinazione, data l'estrema complessità dei fattori sociali è al disopra di ogni nostra possibilità) in tutte le sue complicazioni individuali, il complesso dei fenomeni sociali cesserebbe di essere un caos, nel quale ad ogni passo l'appello al caso tradisce la nostra ignoranza: esso ci apparirebbe come un ordine, nel quale ogni fatto, anche più strettamente individuale, sarebbe rigorosamente determinato e stretto con gli altri fatti da leggi ed armonie, che oggi ci sfuggono quasi intieramente. Questa determinazione regolare ci è possibile solo in minima parte nelle osservazioni d'un grandissimo numero di casi: una determinazione perfetta (dato l'infinito numero delle cause concorrenti) non sarebbe possibile che nella totalità infinita dei casi possibili. Onde l'apparente irregolarità nelle osservazioni limitate, che maschera la determinazione causale del fatto da parte dei suoi infiniti fattori.

Raro è tuttavia che il principio dell'indeterminismo, tanto è in sè assurdo, sia stato mantenuto con rigore. In genere si attribuisce alla volontà una indeterminazione puramente parziale: la libertà di arbitrio è mantenuta solo in certi confini, che il carattere, le circostanze, etc. segnano alla volontà e si manifesta nello scegliere tra i motivi che si trovano in questi confini (1). Vi è in questa limitazione della libertà una oscurità di pensiero che bisogna dissipare. Come intenderemo, anzitutto, questa limitazione? Diremo p. es. che il libero arbitrio vale soltanto di una parte dei nostri atti? Che la libertà d'un uomo di nobile carattere consiste in ciò che egli, sebbene abitualmente agisca (per necessaria determinazione) con onestà, può in casi eccezionali tenere anche una condotta contraria? Io non vedo come sarebbe psicologicamente possibile mantenere questa distinzione, nella quale pochi, io credo, vorranno convenire. Ed inoltre avremmo negli atti eccezionalmente liberi quella stessa indeterminazione assoluta della quale si è discusso. Si potrà dire invece che le nostre azioni sono tutte per una parte determinate dal carattere, dai motivi, etc., e per l'altra dall'arbitrio della volontà. Questa è già una concessione molto notevole ed anche un'approssimazione alla verità: ma la forma, in cui questa viene espressa, è inaccettabile. Una separazione di ciò che nell'atto nostro è determinato e di ciò che è dovuto all'arbitrio sarebbe anch'essa psicologicamente molto difficile: tanto più che la coscienza estende il senso della libertà a tutto intiero l'atto. Non si può porre da una parte i motivi, gli elementi del carattere come elementi esteriori all'io e determinanti l'azione in modo puramente meccanico sotto il controllo e l'alto dominio, per così dire,

---

(1) Così p. es. E. Naville, *Le libre arbitre*, 1898, p. 32 ss. Così anche molti giuristi, tra cui il Binding.

dell'io. I motivi, come si è veduto, sono elementi penetrati nella nostra personalità, che hanno messo radici nella sua struttura vivente e sono diventati parte dell'io, elementi costitutivi dell'io stesso: l'io, come realtà concreta, non è che un sistema vivente di questi elementi, di questi motivi. Quindi non troviamo nemmeno dall'altra parte un io che possa intervenire nel conflitto dei motivi come un elemento accanto agli altri: l'io concreto, empirico, storico, non è che un complesso di « motivi » e l'io metafisico è una pura forma, che non può esercitare se non un'azione unificatrice formale. Ed infine quale potrebb'essere quest'azione dell'io, pensata come distinta da quella dei motivi? Dei due fatti l'uno. O essa segue sempre la risultante dei motivi ed allora è come un re che si limiti ad apporre passivamente la firma ai decreti dei suoi ministri, un re travicello che è come se non fosse. O può decidersi indipendentemente da essi ed allora a che giova l'azione dei motivi? Essi sono come un corpo consultivo di fronte ad un re dispotico pronto, alla prima opposizione, a non tenerne nessun conto: quindi l'indeterminazione dell'atto è in realtà così assoluta come prima. Tanto più che questa volontà deliberante, così pensata come un arbitrio separato, dovrebbe pure (secondo la tesi), per assentire a questo o quel motivo, avere i suoi motivi: un regresso all'infinito che rivela la contraddizione insita nel concetto iniziale d'una volontà arbitraria che si decide secondo motivi. Quando venga chiaramente pensata, questa via di mezzo si rivela subito per quello che è: un'ambiguità che vorrebbe far posto alla determinazione come all'indifferenza e conciliare l'inconciliabile: essa ricorda l'inclinazione leibniziana dei motivi che avrebbe dovuto da una parte porre la necessità della determinazione, dall'altra lasciare almeno l'apparenza di una non necessitazione. La chiarezza nei concetti e nelle espressioni basta a dissipare questo ambiguo compromesso.

A caratterizzare il vero senso e la vera funzione della teoria del libero arbitrio giova richiamarci qui alla concezione scolastica, la quale ammette in fondo due forme di libertà: la libertà d'arbitrio e la libertà reale (libertà immutabile del bene). La volontà tende necessariamente al bene: la volontà del male non può essere che volontà d'un bene minore. Ora quando si trova dinanzi ai beni imperfetti, i quali servono soltanto come mezzo al conseguimento del bene supremo, essa deve necessariamente esitare, oscillare: essa può desiderarli per ciò che hanno di bene, di perfezione, non desiderarli per ciò che hanno di non realtà, d'imperfezione. Anche quando la volontà si arresta in alcuno dei beni finiti, poichè essa è volontà del bene infinito, resta sempre, per così dire un *plus* di aspirazione indefinita, per cui permane la possibilità di volgersi verso un altro: questa è la libertà formale o libertà d'arbitrio, che ha la sua sfera d'azione nel mondo delle cose finite. Ma, quanto alla sua direzione fondamentale, la volontà tende necessariamente al bene supremo e tuttavia in ciò è libera: questa è la libertà con cui Dio ama sè stesso e con cui gli angeli ed i beati amano Dio. Sebbene gli scolastici, parlando di libertà, insistano di preferenza, per considerazioni morali, sulla libertà d'arbitrio, la vera ed essenziale libertà è questa libertà che è inseparabilmente associata con la necessità, la libertà reale: la quale è più specialmente propria solo delle volontà sante, ma si rivela anche qui nella sfera umana come attaccamento immutabile al bene. Già S. Agostino riconosce che vi è una libertà più alta del *posse non peccare*: il *non posse peccare*. Suarez assimila alla libertà divina (che è necessità) la libertà di quelle azioni umane che sono rette e procedono dal puro amore del bene (*Disp. Metaph.* I, 437). La libertà nel suo senso proprio esprime solo il dominio sui propri atti e sugli oggetti e non implica affatto l'indifferenza, che è solo

una forma umana ed imperfetta della libertà (I, 441) e verte solo circa le cose subordinate e meno perfette (I, 465). Nelle cose più perfette (come rispetto al sommo bene) la volontà opera secondo una necessità che è anche perfetta libertà.

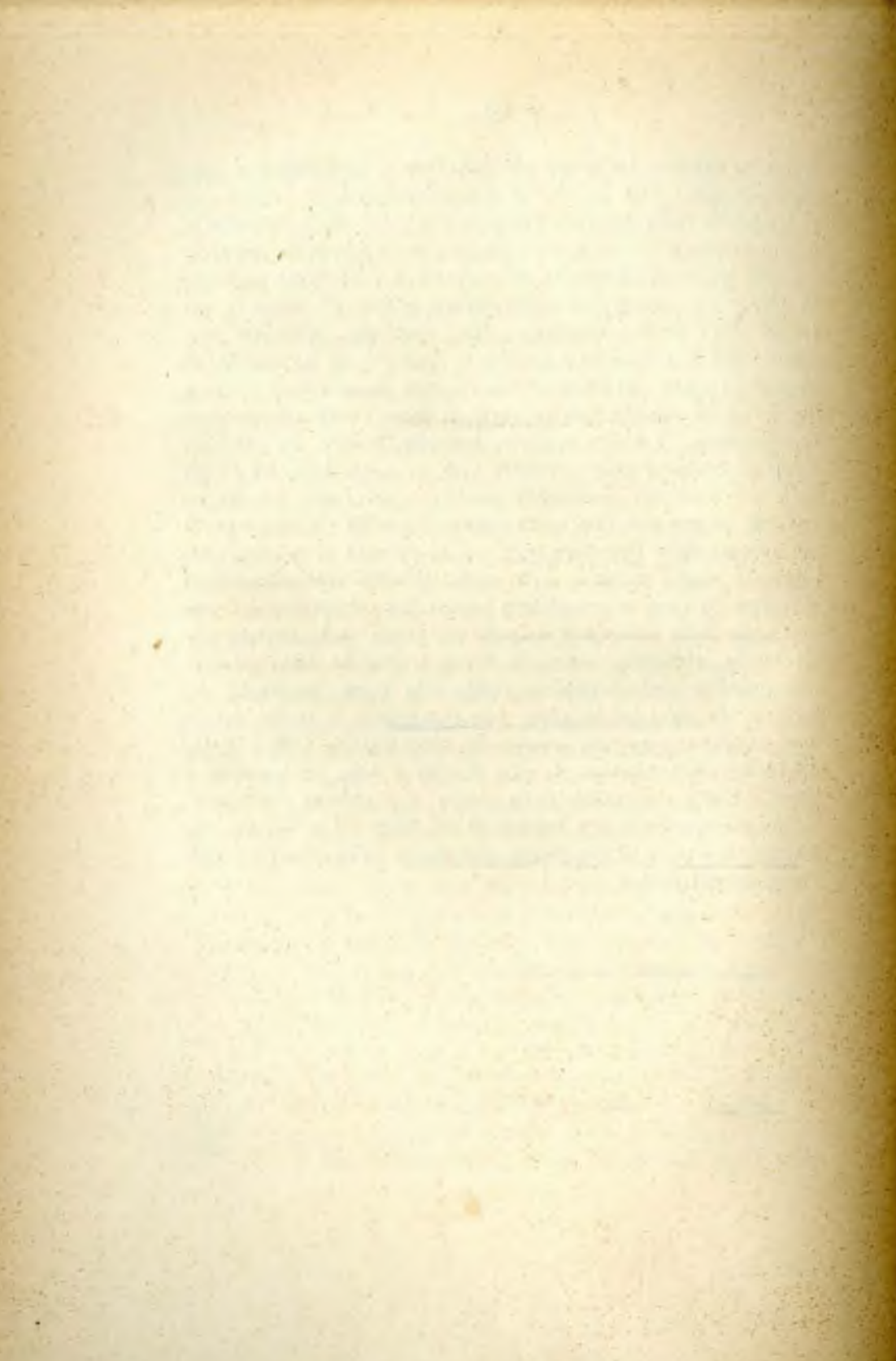
Ora è un'incoerenza porre la volontà come necessitata nel suo tendere verso il bene supremo e come capace di elezione arbitraria rispetto ai beni subordinati. Dalla premessa dovrebbe discendere anzi che perciò la volontà tende sempre necessariamente là dove vede il bene maggiore e così desidera o non desidera, secondo che un oggetto le appare come bene o come assenza di bene. Il più acuto dei commentatori di S. Tommaso, G. Vasquez, riconosce in fondo, nonostante tutte le riserve, che, quando la volontà si determina verso un oggetto, questo le si presenta sempre con una efficacia maggiore che il suo opposto (1); il che è come dire che anche nell'elezione dei beni finiti è sempre il bene maggiore (o da noi stimato tale) che ci muove. La volontà non è così che la potenza del bene: ogni attività della creatura è uno sforzo naturale verso il bene: volere e volere il bene sono una cosa sola. La volontà, come già insegnava Socrate, non può tendere al male che per una specie di cecità, la quale le nasconde il bene vero e maggiore. È impossibile che l'uomo voglia il male in quanto male (ciò sarebbe una volontà diabolica): egli lo vuole in quanto lo scambia per il bene. E così è impossibile che egli voglia il bene minore in quanto tale: egli lo elegge solo perchè esso è, in quel momento ed al suo giudizio, il bene maggiore. Quando si vede il meglio e si elegge il peggio, ciò avviene perchè questo non è il peggio che per la ragione: ma la dolcezza, che esso ha per il nostro senso, fa sì che esso sia, in quel momento e per la nostra volontà complessiva, il meglio. Tutte le obbiezioni, che si possono presentare a questo riguardo, non riposano che su d'una concezione superficiale del conoscere: che non è solo appropriazione verbale ed esteriore, ma è, quando è veramente conoscere, immedesimazione intuitiva.

---

(1) G. Vasquez, *In I partem*, t. I, disp. LXVIII, n. 14.

Il bene della ragione non è per lo più, in questo senso, conosciuto: la pretesa conoscenza è una rappresentazione astratta ed inefficace, che soggiace naturalmente al senso. Ciò che si dice debolezza morale è debolezza delle convinzioni fondamentali: si può essere un uomo colto, fine, ingegnoso, anche naturalmente generoso e non possedere quel sicuro orientamento nelle cose essenziali, che solo può dirsi conoscenza del bene e solo può vincere tutte le tentazioni del senso. In questo senso la facoltà di fare il male è cecità, resistenza oscura alla libertà, impotenza, ma non è libertà. Non vi è posto, in questa concezione, per un libero arbitrio, che possa indifferentemente eleggere il bene ed il male o (ciò che e lo stesso) il bene maggiore ed il bene minore.

La dottrina del libero arbitrio ha la sua origine e la sua giustificazione in un tutt'altro ordine d'idee. La volontà è positivamente un tendere verso il bene: ma appunto perchè è un tendere, presuppone una resistenza: la quale non è semplice passività, ma è un vero principio positivo, che ad ogni grado e forma di questa resistenza dà un carattere ed un colore particolare, in modo che ogni atto della volontà, appare anche come una volontà pervertita che cerca questo bene in una forma particolare della realtà finita e si arresta in essa, resistendo all'impulso che la trae verso il bene perfetto. Questo principio non può certo venire posto accanto alla volontà come un altro atto e nemmeno può venir considerato come un vero momento costitutivo nel modo che lo sono i sentimenti ed i motivi, ma è un aspetto essenziale che ne pervade tutte le attività e tutti i gradi e in ciascuno d'essi si particolarizza sotto le parvenze più diverse: la volontà umana è in tutti i suoi atti una forma del tendere verso il bene, ma non è forse ugualmente in ciascuno d'essi una forma particolare di arresto, di resistenza, di una volontà del male? E non vi sono forse volontà in cui questa resistenza è così radicale, che sembrano veramente dirette essenzialmente verso il male? Questo aspetto non può ricondursi al bene assoluto, con cui la volontà, nel suo tendere essenziale verso il fine, si identifica: donde viene esso dunque?

Il libero arbitrio ha avuto per funzione di rispondere a questa domanda: con la libertà d'indifferenza si è creduto di poter porre nella creatura l'origine del male senza ricondurlo a Dio stesso o ad un altro principio a lui opposto, in modo da non ledere il principio della realtà e perfezione assoluta di Dio e da conservare nello stesso tempo all'uomo la responsabilità delle sue azioni. La direzione dualistica permane: ma il principio negativo è spezzato in un'infinità di momenti: ogni decisione della volontà umana può confondersi con la volontà diretta verso il bene, come può esserne la negazione. Il libero arbitrio, insegna Baader, ha per funzione di creare l'indirizzo della vita, e, come tale, ha luogo solo nei momenti veramente decisivi: nel resto del tempo l'azione scorre con una certa continuità nelle vie così aperte per effetto delle decisioni, per cui la volontà si è volta stabilmente verso il bene o il male. Quante difficoltà siano scaturite da questa grossolana separazione empirica dei due momenti della volontà e quante vie siano state tentate per risolverle, abbiamo veduto in breve trattando della grazia: l'insolubilità del problema risale alla falsa posizione dei termini. In ogni modo però, pur rigettando la teoria del libero arbitrio come una concezione insostenibile della libertà, noi dobbiamo riconoscere che questo è solo un aspetto, e forse il meno essenziale, della stessa; il problema che essenzialmente con essa si è tentato di risolvere ed in cui ha una giustificazione, è il problema metafisico della natura e dell'origine del male.

CAPITOLO DECIMO

Il determinismo.

Se il determinismo, che pure è conciliabile col senso della libertà e della responsabilità morale, appare ai più una dottrina sospetta e moralmente pericolosa, ciò avviene perchè le sue conseguenze estreme, che raramente vengono messe in luce, sembrano togliere ogni valore a questa conciliazione. In generale. quando si costruisce la vita spirituale come un processo determinato, si postula insieme tacitamente un principio di libertà e di autonomia, che permette di evitare le conseguenze più desolanti: ma quando questa concezione venga svolta nella sua totalità con rigida coerenza, essa si risolve inevitabilmente in una concezione fatalistica, nella quale tutte le distinzioni di valore fra bene e male, fra verità ed errore, fra essere e dover essere vengono irremissibilmente annullate. Importa dunque seguire le premesse fino alle loro ultime conclusioni e vedere se non sia possibile svolgere sino in fondo, in conformità con esse, una visione morale e religiosa del mondo.

La risoluzione dell'opposizione fra libertà e necessità ci lascia tuttora dinanzi ad una dualità nella concezione della necessità: dualità che rispecchia in sè l'opposizione fondamentale tra natura e spirito. Vi è fuori di me e nel mio corpo stesso una realtà straniera alle esigenze dello spirito, impenetrabile alla mia intuizione, che segue le sue necessità cieche attraverso l'infinità del tempo e dello spazio: e queste

necessità estendono il loro dominio nella parte inferiore della mia natura, penetrano nella coscienza come impulsi ed istinti irragionevoli e sembrano attirare la mia volontà in quella direzione che è stata loro prefissa immutabilmente da innumerevoli antecedenti. Nel mio spirito sembra invece vivere un'energia radicalmente opposta, che si erige di fronte alla natura e già la domina in quanto la conosce: che di fronte all'impersonalità sua è unità per essenza, di fronte alle tenebre sue è luce spirituale, di fronte al suo cieco meccanismo è potenza autonoma di dirigere se stessa secondo qualche cosa che non è in nessuna parte, ma deve essere. La necessità sua non è una necessità fissata nei suoi antecedenti, immobile, stagnante, ma una necessità che si rinnova incessantemente, si eleva e si rivela a sè stessa sotto forme sempre più alte: ciò che diciamo il dovere essere non è che la preparazione e la rivelazione, nello spirito, d'una più profonda necessità dell'essere.

Il problema è allora come queste due necessità possano conciliarsi e coesistere. Noi sentiamo in noi due leggi, due necessità, due nature, ma siamo sostanzialmente un essere unico e la vita nostra è unica. Noi non possiamo perciò seguire due direzioni: una sola deve essere veramente la necessità, a cui obbediamo, e l'altra deve esserne soltanto l'ombra, la parvenza. Quale è la vera necessità ? Il problema della libertà tocca qui veramente il punto suo ultimo e decisivo: è il mondo in seno all'io o l'io in seno al mondo ? La realtà è un pensiero, che porta in sè, come fondamento oscuro, la natura e che ha il compito di sublimarla in se stesso attraverso una serie infinita di negazioni, oppure è una forza cieca, che agita dalle profondità tenebrose del tempo la sua mole immensa e genera nel corso delle sue trasformazioni, come un fiore delicato ed effimero, lo spirito ?

Il determinismo naturalistico segue, più o meno coerentemente, questa seconda via. Anche quando esso dissolve il mondo in una corrente di fenomeni, questi sono « natura »: le necessità elementari e le loro leggi costituiscono il fonda-

mento immutabile di tutte le attività naturali e spirituali e un'intelligenza, che, come l'intelligenza di Laplace, ne avesse la perfetta conoscenza, sarebbe in grado di predire i loro effetti in tutti i loro particolari, come si prevede un'eclissi. « Noi dobbiamo considerare lo stato presente dell'universo come l'effetto del suo stato antecedente e come la causa del susseguente. Un'intelligenza che, ad un istante dato, conoscesse tutte le forze da cui la natura è animata e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono e che d'altra parte fosse così vasta da sottomettere questi dati all'analisi, abbraccerebbe nelle stesse formule i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e quelli dell'atomo più leggero: niente sarebbe incerto per essa e l'avvenire come il passato sarebbero presenti ai suoi occhi » (1).

Ora questa via conduce ad una predeterminazione fisica di tutta la realtà che è in contraddizione con le esperienze più immediate e più fondamentali della nostra vita spirituale. L'io, che accentra in sè il mondo, non ha posto in un puro ordine naturale: e la libertà non può in esso costituire che un'apparenza, un'illusione subbiettiva, che cela a noi l'obbedienza nostra a leggi non nostre. Ogni sforzo per conservare a questa illusione una funzione qualunque nell'ordine delle cause naturali è vano; esso può tutt'al più risultare da una imperfetta autoconoscenza del meccanismo; ma quando questo fosse in tutte le sue parti chiaro e luminoso a se stesso, dove troverebbe ancor posto l'illusione? Tutto in esso dovrebbe essere necessario e vero: ora non non v'è altro vero che il necessario. A ragione perciò l'indeterminismo ha opposto sempre al determinismo naturalistico che la sua logica (ed assurda) conclusione è il fatalismo. Un fatalismo simile al teologico, perchè deve ridurre tutto ad un'attività unica, dissimile solo in quanto questa non può essere nè volontà nè ragione. Il fatalismo teologico concentra il destino delle cose in una volontà unica che è esteriore e superiore ad esse; il fatalismo naturalistico è

(1) LAPLACE, *Essai philos. sur les probabilités*, 1840, p. 3-4.

un fatalismo immanente che lo compenetra con l'infinità degli elementi: ma poichè una determinazione causale non è possibile senza unità di principio, in fondo anche questa molteplicità infinita di cause insieme agenti deve costituire nell'intimo suo un essere solo. « Se non vi è nell'universo che un solo principio che agisca e patisca, se le cose derivano le une dalle altre per una serie di cause, di cui ciascuna si riconduce a quella che la precede, non si potrà più dire con verità che tutte le cose accadano per via delle cause; tutte le cose infatti non costituiscono più che un essere solo. In tal caso noi non siamo più noi, non vi è più un'azione che sia nostra, non siamo più noi che ragioniamo: è un altro principio che ragiona, vuole ed agisce in noi, come non sono i nostri piedi che camminano, ma noi per mezzo dei nostri piedi » (1).

L'accusa mossa al determinismo naturalistico è quindi più che giustificata. Sia la connessione necessaria dovuta ad una volontà preveggente e predeterminante, sia essa il risultato di mille necessità particolari, certo è che, posti i fattori predeterminanti, è posto per una specie di conseguenza meccanica tutto lo svolgimento consecutivo. Il carattere intrinseco di questa consecuzione necessaria non importa gran fatto: essere schiavi d'un fato inesorabile o d'una concatenazione di cause naturali non è in fondo una cosa molto diversa. Il fatalismo, dice il Joël, è un determinismo grossolano, che si riflette nel destino dell'uomo, non nell'uomo: il determinismo è un fatalismo potenziato, che trasmuta e travolge l'uomo anche nel suo interno: perchè tutto ciò che l'uomo è od agisce, anche il più labile proposito, il pensiero più fuggitivo è già un momento di questo processo.

Ed allora tutta la serie degli eventi si distende in una serie omogenea, dove non è possibile introdurre distinzioni obbiettive di realtà e di valore. L'intiero corso dei fenomeni sociali, con i premî, le pene ed il resto, potrebbe aver luogo ugualmente, come ha mostrato bene ed a lungo A. Fouillée,

---

(1) Plotino, *Enn.* III, 1, 4.

anche nell'ipotesi del determinismo: ma ciò che non può più aver luogo è la distinzione morale di valore: l'imputabilità morale non avrebbe più senso, se il dover essere fosse su d'una linea sola con l'essere attuale, come un momento con esso necessariamente concatenato, che deve giungere, senza mio sforzo, al suo giusto momento. Vi è fra l'aspirazione morale, che presuppone una distinzione di valore, e il concetto d'una realtà tutta penetrata dalla stessa necessità in tutti i suoi momenti un'incompatibilità assoluta. La progressione nel valore implica una progressione nella realtà: l'affermazione di un dover essere è l'affermazione d'un grado più perfetto della realtà: per essa lo spirito afferma che gli deve essere possibile entrare a partecipare d'una realtà e d'una necessità specificamente diversa, di cui la necessità morale è già essa stessa una rivelazione. E lo stesso si dica, parallelamente, della distinzione fra verità ed errore: la quale cesserebbe di essere una distinzione di valore, quando l'una e l'altro procedessero, con eguale necessità, dagli stessi fattori fondamentali.

Con questa negazione della funzione subbiettiva il fatalismo va incontro alla sua stessa negazione: perchè l'atto del pensiero, che pensa questa concatenazione necessaria e la contrappone a sè, non può venire in essa incluso: ora che cosa è che dà a questa concatenazione stessa la sua realtà, se non l'io che la pensa? « La negazione della libertà si confuta da sè. Negazione della libertà è affermazione della necessità. Tutto è allora necessario: ogni pensiero, ogni proposizione, ogni sentimento, ogni volere è appunto così come deve essere in quel momento dal concorso di tutte le cause palesi ed occulte. Che tu neghi la libertà è necessario: che io l'affermi è ugualmente necessario. Non si deve perciò dire che la necessità è la sola verità: ma che per me è necessario ora negare la libertà e che è ugualmente necessario affermarla; e che entrambi le proposizioni valgono per tutte le volontà a noi conosciute. Da ciò procede che le proposizioni « il volere è libero » e « il volere non è libero » sono affermate entrambe simultaneamente con la stessa necessità: una per-

fetta contraddizione, dalla quale non vi è via d'uscita » (1). — D'altra parte, se tutto fosse assolutamente predeterminato, quale potrebbe essere il mio atteggiamento ? Domanda ridicola, perchè qualunque mio atteggiamento non può che essere già compreso e predeterminato *ab initio*. E tuttavia la conoscenza di questo processo universale non può non determinare in me una reazione che è un giudizio e perciò una contrapposizione: anche la sottomissione piena di orrore, con cui Fichte accoglie le estreme conseguenze della concezione deterministica da lui svolta nella prima parte del « Destino dell'uomo », è essa stessa una conseguenza di questo meccanismo e tuttavia gli si contrappone e lo supera. Espressione di questa contraddizione è il sofisma dell'*ignava ratio*: la casa deve necessariamente ardere o non ardere: a che vale dunque che io mi occupi a spegnere l'incendio ? Ma a che fare questa stessa considerazione e decidere l'astensione ?

•

L'errore fondamentale del determinismo naturalistico è nella sua concezione meccanica della causa: che esso applica alla natura — dove pure essa ha valore soltanto come astrazione di carattere pratico — e quindi, fondandosi sulla concezione meccanica della natura, estende anche al mondo dello spirito. Ora noi abbiamo veduto come non vi sia nessun grado della determinazione causale che non sia collegato con un momento di libertà: la pura e semplice determinazione meccanica è un'astrazione che non esiste in nessuna parte. Ogni processo causale implica un atto di sintesi: e la sintesi è un atto di elevazione verso l'unità e perciò una liberazione, una creazione aspirante verso la libertà. E quanto più universale è quest'unità attuata nella sintesi, tanto maggiore la libertà: cioè tanto più la necessità parti-

---

(1) BAUMANN, *Philosophie als Orientierung über die Welt*, 1872, 404 ss.

colare e cieca si converte in una necessità ideale, estende se stessa in una sfera più universale di interiorità e di vita: quest'estensione si esprime nel senso di superiorità e di libertà.

Il processo, per esempio, che combina le energie fisiche e chimiche nella vita, non è una pura conversione meccanica: l'unità del processo vitale è un'unità formale, che costituisce un nuovo grado di realtà e di necessità. In nessuna parte del processo vivente è violata la regolarità delle leggi fisiche. Non vi è quindi alcun bisogno di rinunziare al concetto della rigorosa concatenazione causale e della validità universale delle leggi: l'intiero sistema delle leggi necessarie costituisce una gradazione, in cui alla crescente universalità del processo corrisponde un'elevazione progressiva verso forme di necessità più ideali e più alte. Le necessità inferiori, nella loro opposizione e limitazione reciproca, appariscono, di fronte alle necessità d'un ordine più vasto, necessità servili: ma esse non si elevano al disopra di questa limitazione che per rivestire una natura più universale, la quale è anche a se stessa la sua legge e la sua necessità: Dio, l'essere assolutamente libero, è anche la necessità della sua perfezione assoluta. Così nel mondo umano l'attività puramente individuale, egoistica, appare come servitù di fronte all'ordine morale, che si costituisce dal confluire di innumerevoli volontà individuali: ma anche quest'ordine è necessità, è una legge naturale per tutti quelli che di quest'ordine fanno parte. Le deficienze alla legge non sono deficienze della legge morale, che è, nel suo mondo, così invariabile ed assoluta come qualunque legge naturale: ma sono deficienze della nostra natura, che oscilla fra la realtà naturale e la realtà morale.

La sede e l'origine della necessità non è quindi nei fattori elementari del processo: ma è nelle loro risultanti, la cui necessità è la rivelazione e la verità delle necessità componenti. L'effetto è sempre legato indissolubilmente ai suoi antecedenti, ma vi è legato dalla sua stessa necessità, non è il passivo portato della necessità degli antecedenti:

la sua necessità è un dover essere proprio, qualche cosa di più e di imprevedibile. Perciò è possibile mantenere il più rigoroso determinismo senza cadere negli assurdi del meccanismo e del fatalismo. Ogni atto nostro è determinato dai suoi antecedenti, nel senso che questi ne sono la condizione e che, poste queste condizioni, esso si produce per una necessità sua intrinseca: l'atto è determinato e necessario, ma non metafisicamente predeterminato.

Nè, perciò, è necessario ricorrere, per salvare la libertà ad un'incoerenza, introducendo nella concatenazione determinata fattori non determinati, come l'attenzione, l'apprezzamento dei motivi, etc. L'attenzione è un atto di volontà e perciò, come tale, determinato dai suoi antecedenti; i motivi, sebbene non esercitino un'azione puramente meccanica e ricevano il loro valore dalla preparazione individuale, non sono sottratti, in nessuno dei momenti della loro attività, all'azione determinante della causalità. Così è un'altra inconseguenza il derivare la libertà dalla fittizia interiorità della decisione: perchè, essendo il complesso dei fattori in ultima analisi posto dall'ambiente fisico e morale, la loro azione deve essere ricondotta alle leggi universali della natura e l'identità e la libertà dell'io si riducono in fondo ad un'illusione subbiettiva. L'identità interiore dell'io è il risultato dell'azione formale d'un principio metafisico: perciò la sua libertà è la sovrapposizione, alle necessità concorrenti, d'una necessità formale superiore.

Nell'atto moralmente libero noi abbiamo un atto, che è determinato da uno stimolo sensibile allo stesso modo di un atto impulsivo: la differenza è che lo stimolo stesso agisce come rappresentante di un'idea, vale a dire è accompagnato da una specie di nimbo contenente in sè in modo virtuale la totalità degli elementi compresi sotto l'idea: sì che l'azione dello stimolo non è limitata dalla sua natura particolare, ma traduce, in occasione di questa natura particolare, l'azione di un principio ideale di valore assoluto. La generalità, che accompagna lo stimolo, è però sempre ancora un elemento del soggetto empirico, fa parte della sua « prepa-

razione »: in modo che l'azione morale appartiene pur sempre alla concatenazione causale empirica ed è determinata da un fattore empirico, non dalla legge morale pura (un'impossibilità psicologica): soltanto, l'attività risultante da questo fattore si spoglia della limitazione empirica in esso contenuta e realizza una norma di universalità assoluta: in questa elevazione verso una forma più universale e profonda di realtà risiede appunto quel senso di liberazione, che caratterizza l'attività morale. Senza dubbio anche questa liberazione non è un'introduzione nel regno della libertà assoluta: ogni particolare norma morale è, in quanto razionale, una norma di valore assoluto, ma non è la norma assoluta: essa incarna la norma assoluta in un determinato complesso di condizioni empiriche ed è appunto questo elemento empirico che ne condiziona la realizzabilità in una realtà empirica. Ma il limite di tutte queste norme è la norma per eccellenza, la legge della razionalità assoluta: legge, che per noi non può essere se non un principio puramente formale, verso cui tutta l'attività empirica tende come verso un limite inarrivabile. La libertà morale, in quanto è condotta secondo norme assolute, cioè secondo un sistema di norme, il cui limite è l'unità assoluta, può quindi giustamente essere considerata come un'iniziale partecipazione alla libertà intelligibile: la sua indifferenza di fronte allo stimolo, la sua universalità, la sua chiara aspirazione verso un termine trascendente ne fanno, in questa realtà sensibile, la rappresentazione più adeguata e l'approssimazione più alta all'intelligibile. In questo senso ha ragione Kant di dire che essa, per quanto legata ancora alla causalità del senso, è già in certo modo una vita nell'intelligibile.

L'elemento stabile, la « preparazione », che si costituisce attraverso la concatenazione causale delle azioni, è ciò che si dice il carattere empirico: una formazione puramente psicologica, che, attraverso la serie dei processi causali risultanti dalla concorrenza del carattere empirico con gli stimoli esterni, si orienta gradatamente (mercè il carattere sintetico, creativo, del processo causale) verso l'unità del carattere in-

telligibile. Esso non è quindi una semplice traduzione che distenda nel tempo l'unità intelligibile (come vorrebbe l'interpretazione di Schopenhauer), ma un'ascensione, una creazione orientata nel senso dell'unità sua intelligibile. La quale pertanto non deve essere pensata come qualche cosa di uguale per tutti, consistente soltanto nell'affermazione o nella negazione della legge, come il Falckenberg interpreta (1): bensì come un aspetto assoluto ed originario della realtà morale, come una personalità assoluta esprimente in una viva unità un momento della Ragione assoluta. Di qui si vede anche in qual senso il carattere intelligibile possa venir detto causa della serie causale empirica. Di un rapporto causale nel senso che esso sia un fattore di questa causalità sensibile non si può naturalmente parlare: esso è causa nel senso in cui Dio è causa (formale) del mondo. Il che equivale a dire che il carattere intelligibile è l'unità immobile, che in sè riassume la totalità reale delle sue manifestazioni empiriche causalmente concatenate e che appunto perciò non può in alcun modo entrare in esse come fattore. Il fattore personale, che entra costantemente in esse, che in questo processo si modifica, assimilando a sè gli stimoli esteriori, e che in esso aspira a realizzarsi come totalità assoluta (come carattere intelligibile), è sempre ancora concretato in qualche cosa di empirico: il carattere empirico non è solo la manifestazione dell'intelligibile, ma anche la costante approssimazione verso l'intelligibile. In questo senso l'intelligibile è la causa di tutta la sua attività: non in quanto dall'intelligibile essa derivi in qualche modo: il molteplice aspira verso l'unità, che è la realtà del suo divenire e che perciò può essere considerata come la causa assoluta: ma dall'uno è impossibile voler derivare il molteplice. La causalità libera del carattere intelligibile non è dunque un'attività che contrasti con il divenire causale del carattere empirico, ma è anzi il limite ideale in esso implicato come la totalità che ne costituisce il principio formale assoluto.

---

(1) FALCKENBERG, *Ueber den intelligibeln Charakter*, 1879, p. 40 ss.

La libertà è possibile quindi soltanto se si riconosce nell'io un'unità formale metafisica, che è di tutto il processo psichico il termine ed il limite ideale e che ne compendia tutta la realtà, quale si svolge per esso nel tempo, nella sua eterna ed immutabile unità. Allora tutto il processo causale, non cessando di essere determinato, è il processo d'ascensione d'una sintesi formale verso la forma: dove ciò che immutabilmente determina non è una legge cieca, ma la necessità stessa della forma, dell'unità spirituale trascendente. Scompare allora la dualità recisa fra la necessità e la libertà da Kant stabilita in corrispondenza con la dualità del fenomeno e del noumeno: e come la dualità kantiana di fenomeno e di noumeno si risolve in realtà in una gradazione indefinita di mondi, ciascuno dei quali realizza, secondo il suo grado, l'unità assoluta ed è sempre, rispetto alle realtà superiori, fenomeno, così la dualità di necessità e di libertà si risolve in una gradazione indefinita di forme successive della libertà: ciascuna delle quali diventa pura e semplice necessità solo di fronte ad una forma superiore che è, rispetto ad essa, spontaneità libera e creatrice. E come ogni realtà superiore rigetta l'inferiore nel regno dell'apparenza e del non essere, così ogni grado della libertà rigetta i gradi inferiori nel regno d'una necessità che è, rispetto allo spirito, un limite ed un non dover essere; onde soltanto l'essere moralmente libero, che è libero della libertà divina, appare come veramente libero e degno dell'eternità.

•

Questa concezione della libertà lascia tuttavia sussistere una grave difficoltà. L'uomo è un essere complesso: la libertà del volere deve realizzarsi nella libertà dell'agire: le decisioni del suo io più alto devono essere attuate da un'organizzazione fisico-psichica, retta da necessità elementari, che non sono le leggi della ragione e che, per quanto possano venir pensate come dirette da una razionalità oscura, principio di libertà, costituiscono tuttavia uno svolgimento

tutto loro proprio, immutabilmente determinato nel suo corso. Anche l'ordine delle cose esteriori, egualmente necessario ed immutabile, sembra incatenare ad un determinato ordine fisico lo svolgimento della libertà umana. Comunque si pensi la libertà, sorge quindi sempre la domanda: come può questo svolgimento essere parallelo a quello delle necessità fisiche della nostra natura corporea? Come può armonizzarsi l'ordine interiore della ragione con l'ordine esterno della natura? Vi è qui non soltanto un problema d'ordine morale (il problema della teodicea), ma anche ed in primo luogo, un problema metafisico: come si possono far coincidere due necessità che hanno una natura così diversa ed un corso così diverso? La difficoltà si appunta in questa domanda precisa, che hanno dovuto porsi tutti coloro che hanno affrontato questo problema sino in fondo: l'attività fisica di un uomo in un dato momento del futuro è già fin d'ora preordinata dai fattori fisici? Se si risponde affermativamente, a che si riduce la vantata libertà della ragione? E se negativamente, che cosa diventa la determinazione causale? Tutte le difficoltà, che nascono alla dottrina della libertà dal principio della conservazione dell'energia, non sono che derivazioni secondarie di questo problema fondamentale.

Ora, una soluzione finchè si mantiene alla realtà fisica il suo carattere assoluto è certamente impossibile. Se il mondo fisico con le sue leggi e il suo svolgimento nel tempo sono un reale assoluto, è inutile parlare di ragione e di volontà ideali. Ma se, come sembra, non è possibile rinunciare del tutto alla autonomia dello spirito, allora il mondo fisico non può essere una realtà assoluta. Anche le esigenze morali si incontrano qui con le esigenze teoretiche nel riconoscimento di una verità, che la filosofia ha proclamato in ogni tempo: che il mondo è soltanto una realtà fenomenica dipendente dal soggetto che la pone, e che le leggi, che lo governano e che costituiscono quelle necessità inesorabili, contro cui lo spirito nostro deve lottare, sono le stesse leggi costitutive dello spirito. La realtà non può quindi sottrarsi a queste leggi: ma non è una realtà fissata una volta per

sempre, immutabile nell'essenza sua, bensì è creata ogni momento dallo spirito secondo le sue leggi ed è sempre quella che è soltanto relativamente allo spirito che l'ha prodotta. Vi è quindi una realtà per il senso, come vi è una realtà per l'intelletto; e questa è la verità, il fondamento ideale dell'altra: essa sarebbe anche la sola realtà, se noi potessimo trasformarci in intelligenze pure. E così vi è una realtà per la ragione, per l'ideale: essa non è per noi una realtà data, ma una visione, un'annunzio, una promessa, come è un inizio la vita della ragione: ma l'uomo non ha mai dubitato della sua profonda realtà ed ha cercato in ogni tempo di rappresentarla al suo conoscere imperfetto come l'al di là del senso, come il mondo spirituale puro, il mondo dell'eternità.

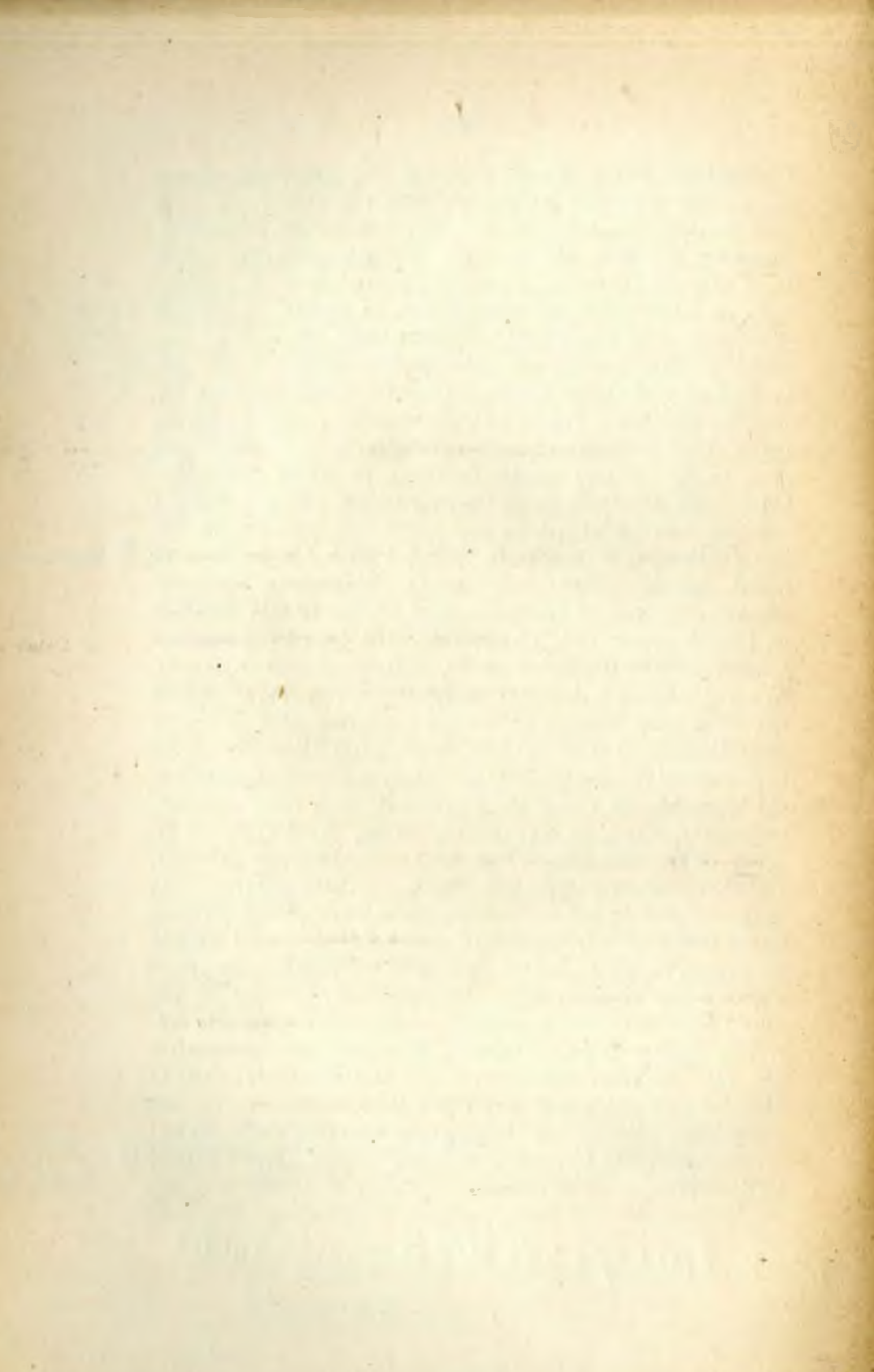
Perciò la domanda postaci viene ad apparirci come viziata da un tacito presupposto inammissibile: che cioè la concatenazione dei fattori fisici costituisca una successione meccanica immutabile, in cui noi possediamo già all'inizio tutti gli effetti consecutivi, in quanto essi non sono che disposizioni e combinazioni diverse dei fattori originari. Noi siamo tratti a proiettare anche nel futuro la realtà e l'ordine del presente; o meglio vediamo nel presente e secondo le sue forme il passato e il futuro. Ma la realtà dell'io futuro non sarà più la realtà dell'io presente: anzi in ogni momento l'io costituisce intorno a sè una nuova realtà, che, nonostante differenze impercettibili, non è più quella di prima. Ognuna di esse obbedirà sempre alle leggi costitutive dello spirito: epperciò in ciascuna di esse il principio della concatenazione causale e della conservazione dell'energia avrà la più rigorosa applicazione. Per l'intelligenza e le sue leggi formali, esso sarà sempre lo stesso mondo: ma per la personalità sarà un altro. In ogni momento quindi il complesso delle attività fisiche obbedirà all'esigenza di costituire un tutto immutabile: ma in nessun momento sarà identico. La contraddizione apparente nasce dalla incapacità nostra di comprendere un'altra serie di svolgimento fuori di quella che è nel tempo: eppure vi è un ordine nel quale

si trasforma anche il tempo. In ogni punto di questo ordine, di questo tempo intelligibile, si estende la totalità del tempo sensibile: ed in ogni punto è altro. Nel tempo sensibile il mondo fluisce dinanzi all'io immobile; nel tempo intelligibile fluiscono l'io e il mondo con tutte le sue forme. Il primo è un ordine naturale: il secondo un ordine morale. L'ordine naturale rimane sempre inviolato perchè lo crea la stessa legge fondamentale dello spirito: ma esso non lega lo spirito dall'esterno: lo spirito lo ricrea in ogni momento come un motivo melodico che torna, sempre identico e sempre altro, ad altezze diverse. Questa relatività non fisica nè sensibile ci spiega il detto di Spinoza che il saggio non conosce il male: l'imperfezione del mondo è sempre relativa a quella del soggetto finito che l'apprende. In ciascuna fase intelligibile del mondo le sue necessità fisiche si piegano ad esprimere un ordine morale: e tuttavia si dispiegano nel mondo sensibile, che vi corrisponde, come realtà immutabili, che non conoscono le esigenze dello spirito. Così ad ogni momento le nostre energie fisiche si piegano ad esprimere la necessità ideale rappresentata dalla volontà: e tuttavia hanno l'apparenza d'una rigida concatenazione meccanica, da cui ogni altro ordine è escluso. La vera necessità dominante è dunque la necessità ideale: ogni momento della vita dell'io ne è un aspetto e a ciascuno di essi corrisponde un altro aspetto e un altro ordine delle necessità del mondo. Allora ha la sua soluzione anche l'*ignava ratio*, perchè la necessità imperante è quella che esprime ad ogni momento la necessità che si esprime nel mio volere. Come posso dunque senza contraddizione abbandonarmi senza volontà alla necessità delle cose, dal momento che questa non è nella sua radice ultima altra dalla volontà mia?

•

Se la libertà è per l'uomo una graduale liberazione dai vincoli delle necessità inferiori ed un'ascensione verso l'unità formale del suo principio intelligibile, il vero elemento attivo in questo processo è questo stesso principio

Se la libertà è per l'uomo un'ascensione verso l'unità formale del suo principio intelligibile (482) non può più essere la natura divina dell'uomo (p. 491), perchè ciò che è già divino, ciò che è già un momento assoluto di Dio (490), ciò che è già Dio stesso (p. 90) non ha più bisogno di ascendere -

intelligibile: forma sempre presente che, immobile, muove ed in ogni momento s'identifica con l'io nostro più alto, con quell'attiva unità, che in ciascun momento riconosciamo come il nostro più vero io. Noi non abbiamo quindi torto quando riferiamo al nostro io una specie di autonomia, di superiorità sul preesistente, di facoltà di iniziare qualche cosa di nuovo non contenuto negli antecedenti: soltanto, questo io non è un'entità empirica, la quale sia, per così dire, allo stesso livello dei motivi, degli elementi determinanti: esso è l'unità formale superiore, che si afferma come nuova necessità e perciò come libertà. L'io nostro non trae da sè, per una specie d'arbitrio, la nuova determinazione: ma la riceve come partecipazione, come « grazia » dal suo essere intelligibile, che è una sola cosa con la Ragione assoluta. E poichè la Ragione muove e potenzia la nostra volontà soltanto come grazia illuminatrice, come conoscenza, il vero ed unico mezzo di grazia, la sola sorgente di libertà è per noi il conoscere, che, mentre trasforma l'essere nostro, trasforma anche intorno ad esso il mondo. Noi non abbiamo il potere di creare in noi nuove attività che siano pure attività; di inserire un'azione altra da quella della Ragione: ma in ogni momento parla al nostro spirito la Ragione il suo linguaggio, dispiegando dinanzi ai nostri occhi la realtà con i suoi sensi profondi ed in ogni momento la ragione, che è in noi, unifica, forma, innalza questa visione della Ragione attraverso le sue parvenze sensibili. Dalla compenetrazione dello spirito e della natura, della ragione che è in noi e di quella che è fuori di noi sorgono forme nuove di spiritualità: la conoscenza non solo estende ed approfondisce la nostra immagine del mondo, ma rivela nuove e più riposte unità, che illuminano le cose di una nuova luce. E dalle intuizioni di queste unità sorge allo spirito la visione di nuovi compiti, di doveri più universali e più alti, che sono anche forme più alte di libertà. Così la libertà non è nell'uomo nè un privilegio misterioso, nè una conquista violenta, ma la energia operante della verità: « Voi conoscerete la verità e la verità vi farà liberi » (*Giov.*, VIII, 32).

CAPITOLO UNDICESIMO

Epilogo metafisico.

Nella conquista graduale della libertà l'uomo realizza un ordine, una legge che, nella sua perfezione, resta sempre per lui un ideale: ma che tuttavia, poichè è la sorgente dell'attività umana che la realizza, deve già essere presente *ab initio*, come un mondo ideale, in Dio. « La vita morale ci appare di più in più chiaramente come lo sforzo dell'essere libero per realizzare un fine, che in se stesso merita assolutamente di essere realizzato. Ma come credere che questo fine superiore, che comunica a colui che lo cerca, la forza e la luce, non è esso stesso una realtà, la prima delle realtà ? » (1). Questo concetto della libertà non sembra dunque sottrarre l'attività umana alla schiavitù della natura che per sottometterla anche più duramente alla volontà di Dio: se la libertà non è conciliabile con l'unità del processo causale, che si estende a priori a tutta la realtà e stabilisce un sistema di equazioni costanti, nel quale non può aver posto alcun nuovo inizio d'azione, come potrà conciliarsi con l'unità dell'azione divina, fuori di cui non vi può essere alcuna vera attività ? Considerare l'uomo come liberamente agente è un'esigenza della morale: ma è un'esigenza non meno indeclinabile della coscienza religiosa il pensare Dio come la totalità e la perfezione assoluta. Nessuno ha accentuato così

(1) Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 156.

energicamente quest'esigenza come Spinoza: ma in fondo essa è anche il fondamento delle dottrine sulla predestinazione di Agostino, Lutero, Calvino, Giansenio. Il limitare la perfezione di Dio per far posto alle creature, come alcuni teologi hanno immaginato, il pensare Dio come un essere buono e sapiente, ma non assolutamente perfetto e limitato nella prescienza come nella potenza è un'espediente che non merita nemmeno l'esame. Ora se Dio è veramente il principio assoluto delle cose, non è possibile ammettere negli esseri finiti un'attività autonoma: è Dio che agisce in essi. Ed allora che senso hanno ancora il merito, la responsabilità e la libertà stessa?

Il problema della prescienza non è che il problema stesso della predeterminazione acutizzato. Perchè il conoscere di Dio non può essere un conoscere passivo, ma un conoscere e causare. Quando si pensa il conoscere divino come puro conoscere, si opera un'astrazione fra le sue diverse attività, che non è in Dio; perchè l'oggetto, che è da lui conosciuto, non è da lui creato? E come può creare senza conoscere? Ora come può con questo prevedere divino (che è anche predeterminare) concorrere il determinare umano? Se il primo è realtà, quest'ultimo non è che illusione. Sacrificare la prescienza divina alla libertà è sacrificare l'assoluto al contingente, l'intelligibile all'empirico, soluzione inammissibile. La libertà umana è il valore etico più alto, ma è inseparabile dal concetto di un fine assoluto, di un intelligibile assolutamente perfetto; noi non possiamo, ahimè!, accontentarci del giocatore di sacchi, per quanto abile, di W. James. Nè è un risolvere la questione il considerare, a buon diritto del resto, il conoscere divino come fuori del tempo: « l'omniscienza divina prevede l'atto libero non come qualche cosa che sarà, ma come una realtà, la quale nella parvenza temporale ha il suo posto in un determinato punto del futuro » (1). L'introduzione o non, del tempo non ha più importanza: l'essenziale è di vedere se

---

(1) Lotze, *Mikrokosmos*, III [4], 606.

vi possano essere o no attività autonome. Le azioni umane, se anche non sono in Dio come future, vi sono in un certo ordine intelligibile al quale corrisponde nel tempo il futuro; quindi il fatto che Dio le vede in quel dato ordine equivale a dire che le vede come (per noi), future. D'altra parte il problema è riferito alle azioni future solo per maggior evidenza; ma vale del futuro, del presente e del passato. Le azioni umane debbono essere nella loro totalità predeterminate in Dio: come possono allora dirsi libere?

Ora il porre una volontà divina predestinante, che per un arbitrio, del quale non possiamo darci ragione, santifica o condanna, è un sottoporre l'uomo ad una fatalità anche più paurosa e terribile che la fatalità naturale: a questa, che è cieca, io posso rassegnarmi con una certa serenità: ma come non ribellarmi con orrore e spavento ad un potere intelligente ed inesorabile, che mi condanna senza che io abbia coscienza di colpa? Il Pomponazzi narra un fatto, al quale aveva assistito un suo maestro in una chiesa, mentre il predicatore vi spiegava il dogma della predestinazione. Un frate, che aveva fama d'uomo santo e che assisteva alla spiegazione, uditi gli argomenti e le risposte, ad un tratto si sveste dell'abito e dichiara di abbandonare la professione religiosa. Agli astanti, che lo interrogavano, risponde: E che so se Dio mi ha amato od odiato dall'eternità? Tanti digiuni e patimenti a che mi serviranno se ha decretato altrimenti di me? Meglio dunque godere la vita che cercar di mutare con vani sforzi ciò che è fissato dall'eternità » (1). I sofismi del predestinazionismo non sono migliori di quelli del naturalismo: per quanto tutto sia predestinato, nessuna predestinazione toglie a me il potere di levarmi di fronte a questo decreto, di giudicarlo e di opporvi la disperazione o l'indifferenza.

---

(1) FIORENTINO, *P. Pomponazzi*, 1868, p. 455.

L'esame di queste difficoltà, che hanno pesato sopra tutta la storia del pensiero religioso, non appartiene più propriamente al nostro compito e si riattacca ad un altro ordine di problemi, che è stato deliberatamente lasciato in disparte: ricordiamo qui soltanto le conclusioni, per ciò che esse servono a compiere la determinazione del concetto di libertà. Le contraddizioni insolubili relative ai problemi della predestinazione e della prescienza hanno la loro origine nel concetto antropomorfico (ed in fondo naturalistico) di un Dio personale e nella posizione contraddittoria della creazione di esseri liberi. Essere liberi vuol dire essere partecipi della Ragione divina: dire che la volontà dell'uomo si muove da sè (dice Ochino) è fare di lui un Dio sulla terra. Ora come può la Ragione eterna creare in me un'altra Ragione, come può creare, cioè determinare, ciò che per natura sua non può essere determinato da altro? « L'affermazione che Dio crea e conserva creature libere implica un'intima contraddizione, perchè equivale ad affermare che la potenza di Dio è infinita e finita ad un tempo: infinita in quanto crea, finita, in quanto l'essere creato è da essa indipendente » (1). Noi dobbiamo qui ripetere ed applicare rigorosamente quello che dice Suarez: « *sicut non spectat ad divinam potentiam producere ens a se indipendens in esse, ita nec producere agens a se indipendens in agendo, imo utrumque aeque repugnat divinae perfectioni et imperfectioni creaturae* » (2). Anzi è contraddizione anche solo il pensare che Dio abbia potuto produrre un essere altro da sè: non vi è altro essere che Dio ed un essere da lui sostanzialmente distinto è impensabile. Giustamente perciò dice Baader che Dio non può creare un altro essere, ma solo un *desiderium sui* come del vero ed unico essere, una *indigentia Dei*: e questa è l'essenza delle

(1) C. W. Sigwart, *Das Problem von der Freiheit und der Unfreiheit des menschlichen Wollens*, 1839, p. 68.

(2) Suarez, *Disput. metaph.*, I, 505.

creature (1). Per questo alcuni teologi, considerando la creazione di esseri liberi come inconciliabile con l'assolutezza divina, hanno insegnato che Dio, creando l'uomo libero, ha volontariamente limitato se stesso per esigenze morali, in quanto soltanto la bontà di esseri liberamente operanti può avere valore dinanzi a Dio. Ora, anche lasciando da parte il bizzarro concetto d'un Assoluto che si limita, questa giustificazione della limitazione divina è in contrasto col sentimento di tutti gli spiriti più profondamente religiosi, che hanno riconosciuto ogni eccellenza morale essere non opera propria, ma dono gratuito di Dio: ciò che in fondo è assai più degno di Dio che non l'abbandonare la santità e la salute eterna delle anime create al loro arbitrio, cioè al caso. Ogni concezione del resto, che pone l'ordine divino delle cose umane come un oggetto quasi di contrasto fra la volontà divina e l'umana e fa consistere il piano divino in una miserabile vittoria su miserabili creature è ancora sempre fondata su di un concetto ben inadeguato e indegnamente umano di Dio. — E se è contraddittorio in relazione a Dio il fatto della creazione di esseri liberi, è del pari contraddittorio in relazione al concetto di essere libero, che esso possa venir creato. Come può Dio rendere libero nell'atto della creazione ciò che per questo atto stesso è totalmente determinato e che cesserebbe sull'istante di esistere se questa determinazione cessasse? Chiunque è stato fatto, dice J. Lequier, è stato fatto privo della nobile facoltà di fare: la creazione annulla senza rimedio la libertà (2). Questa non può appartenere all'uomo se non in quanto in lui è veramente un momento, un modo increato della realtà divina. E se si volesse riferire a Dio tutto ciò che vi è di reale nell'essere creato, lasciando a questo soltanto la potenza della combinazione formale, onde nasce il difetto, questo sarebbe un convertire il dono divino della libertà nella potenza del male: d'altron-

autolimitazione

[illegible] il concetto d'un essere libero creato

la creazione annulla la libertà

---

(1) Baader, *Vorles. über specul. Dogmatik*, XI Vorles. in *Werke* VIII, 114.

(2) I. Lequier, *La recherche d'une première verité*, 1924, p. 74.

de anche la combinazione formale è qualche cosa di positivo e di reale irriducibile ad una semplice negazione.

Finchè si pensa Dio come un'unità contrapposta alla nostra individualità spirituale, il fatalismo è inevitabile. La sua realtà infinita non lascia più posto ad alcun altro essere: la libertà d'uno spirito finito è accanto ad essa impensabile. Dire che Dio possa creare gli spiriti finiti come liberi è un dire che Dio possa mettersi in contraddizione con se stesso e ritirare l'essere suo da un momento della realtà: perchè uno spirito libero è per definizione un momento incondizionato ed assoluto della realtà. Non vi è dunque altra via che salvare, come dice Schelling, l'uomo stesso con la sua libertà in Dio: assumere che ciò, che nell'uomo costituisce l'essenza della libertà, appartenga, come un momento assoluto di Dio, a Dio stesso.

Ora la prima condizione perchè ciò possa avvenire è che Dio sia pensato come Ragione, perchè soltanto una Ragione infinita può essere concepita come l'unità vivente d'una molteplicità infinita di rapporti e di elementi ad essa coessenziali. Questo è ancora senza dubbio un concetto simbolico derivato dalla nostra ragione: ma è il simbolo più alto e più adeguato a noi accessibile. Il fatto che la ragione non può elevarsi intuitivamente fino all'Unità assoluta non giustifica nè il caos arbitrario dell'irrazionale, nè la capricciosità vaga del sentimento, a cui s'abbandona volentieri la religiosità morbosa delle piccole menti. La religione è la creazione della ragione, che compie in essa il suo ultimo sforzo col rinviarci ad una razionalità più profonda, divinata ed agognata, sebbene non più determinabile dalla nostra ragione se non per mezzo di simboli.

La seconda condizione perchè questa Ragione divina non sia per noi qualche cosa di straniero, a cui la nostra volontà soggiaccia come ad una forza naturale qualunque, è che in essa il nostro io, ciò che costituisce il nostro io più profondo, non si perda come in una generalità tenebrosa ed astratta. L'individualità isolata e la generalità astratta sono i due scogli, contro i quali la nostra libertà ugualmente ur-

ta, i due termini che esigono una conciliazione. La quale può aver luogo soltanto nel genuino concetto dell'Unità universale e divina pensata non come un'universalità pura, ma come una vera *omnitudo realitatis*, nella quale ogni momento della ragione è conservato e sublimato come un suo momento essenziale: conservato nella sua realtà indistruttibile, che noi qui sentiamo ed esperimentiamo nel nostro limitato io in quanto ragione, sublimato nella sua unità con tutti gli altri momenti, in un divino accordo, che trascende ogni nostra potenza di concepire.

•

L'essenza e il principio della libertà dell'uomo è dunque nella sua personalità divina, nell'essere suo assoluto così come è coessenzialmente nella Ragione assoluta — tale è la conclusione estrema, alla quale dobbiamo arrestarci. Questo concetto ci spiega il valore universale ed umano della libertà ed il carattere e la funzione quasi religiosa che essa ha nella vita umana. L'uomo si getta con ardore su tutti i beni, perchè in ciascuno di essi cerca il bene che sazii definitivamente le sue aspirazioni insaziabili: in nessuno di essi egli può tuttavia arrestarsi: perciò al disopra di ogni bene egli ama la possibilità di sciogliersi dal presente e di volgere il cuore verso i desiderî e le speranze dell'avvenire. Ma in fondo a questo amore vago della libertà arde, ignorato, l'amore per cui ogni uomo desidera il vero ed unico bene ed aspira a ricongiungersi con la sua natura divina. Per questo l'amore della libertà è l'amore più alto ed universale dell'uomo: egli la cerca sotto tutti i cieli, in tutti i gradi della civiltà, in tutte le forme dell'attività sua: e l'uomo che lotta per la libertà ci riempie l'anima di simpatia e di rispetto anche se, per ignoranza o per passione, egli la cerca tumultuosamente là dove essa non è. Per questo la libertà è anche la condizione indeclinabile di ogni forma di giustizia e di progresso sociale: senza un energico senso della libertà

la personalità umana si immiserisce e si degrada; senza libere istituzioni, la prosperità economica e la grandezza politica dei popoli non sono che apparenze senza sostanza. Ma questo vale naturalmente in un grado infinitamente più alto delle forme più nobili della vita spirituale. La moralità, la scienza, l'arte, la religione sono il fiore più delicato della libertà: qui veramente la libertà si identifica con la stessa essenza divina dello spirito e la negazione della libertà è negazione di Dio.

Per Spinoza la libertà deve essere cercata nella partecipazione alla necessità divina (p. 275)
Ma cos'è Dio per Spinoza? (p. 277, 282)
Per Martinetti è la totalità, e la perfezione assoluta (p. 485)
" il principio assoluto delle cose (p. 486)
" la Ragione universale (p. 488)
" la Ragione infinita (p. 490)
" l'Unità vivente d'una molteplicità infinita di rapporti e di elementi già compenetrati (p. 490)
l'Unità universale, l'Omnitudo realitatis (p. 491)

INDICE ALFABETICO DEI NOMI PROPRI CITATI NEL VOLUME

blondel.

C

D

E

F

G

H

I

S

T

U

V

INDICE DEI CAPITOLI

NUOVISSIMA PUBBLICAZIONE

PIERO MARTINETTI
PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA R. UNIVERSITÀ DI MILANO

LA LIBERTÀ

Volume in 8° di 500 pagine su carta a mano

Prezzo - L. 35.-

MILANO
LIBRERIA EDITRICE LOMBARDA
1928

Quest'opera, nella quale l'illustre Professore dell'Università di Milano apporta una nuova soluzione al problema della libertà, è una delle più importanti che da molti anni siano state pubblicate intorno a tale argomento.

Il problema della libertà del volere, infatti, non è solo un problema psicologico o morale, ma è uno dei problemi essenziali della filosofia generale: non è possibile pensare in modo definitivo la libertà o la necessità del volere senza coinvolgere in questa determinazione una particolare visione delle cose nel loro fondamento ultimo. Da questo punto di vista precisamente considera l'Autore il problema: ed anche la diffusa esposizione storica, che occupa più di metà del libro, è orientata in questo senso. I diversi indirizzi, sotto cui si possono ricondurre le molteplici soluzioni del problema, sono qui accuratamente distinti, seguiti fino ai loro più recenti rappresentanti, analizzati nei loro momenti essenziali; e quest'esposizione critica, che mette egualmente a contributo la storia della filosofia come quella della teologia, è ordinata in modo da condurre di grado in grado il lettore a vedere quasi da sè come le verità parziali, che ciascun indirizzo esprime, debbono essere approfondite, epurate e composte in una sintesi definitiva.

Compito della seconda parte del libro è appunto di determinare sotto tutti i suoi aspetti questo concetto definitivo della libertà, analizzandone il rapporto con la necessità e la volontà, seguendone la manifestazione graduale nella forma della spontaneità naturale, della libertà pratica e della libertà morale e facendone l'applicazione, sotto l'aspetto sociale, ai problemi della libertà civile e della responsabilità morale e giuridica. Gli ultimi capitoli ricollegano il concetto della libertà ai suoi presupposti filosofici supremi, mostrando come sia possibile mantenere il valore della libertà — che è pur sempre una forma di necessità — di fronte alle leggi inesorabili

della natura e di fronte (problema assai più grave) alla necessità assoluta dell'unità divina. « L'essenza e il principio della libertà (conclude l'Autore) sono nella personalità divina dell'uomo: la libertà è questo stesso elemento divino, in quanto esso significa all'uomo, nella sua coscienza, non la possibilità, ma la necessità di sciogliersi da ogni presente dato e finito e di proseguire, nel suo cammino senza fine, verso la realizzazione della sua natura infinita. — Perciò la libertà è anche, in ogni grado della vita, un ideale e un dovere: perciò l'uomo la cerca sotto tutti i cieli, in tutti i gradi della civiltà, in tutte le forme dell'attività sua; più o meno confusamente egli sente che la libertà si confonde con l'essenza stessa dello spirito e che la negazione della libertà è negazione di Dio ».